

د. عبدالعزيز إنميرات

مناهج قراءات التراث في الفكر النهضي العربي

د. عبدالعزيز إنميرات

مناهج قراءات التراث
في الفكر النهضي العربي

إذا كان من المعلوم أنه لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية والانقطاع عنه، ناهيك عن الاشتغال به، لما له من قوة ملحوظة في الحضور والتأثير؛ ولما يشكله بالنسبة إلينا أساس الصلة بالماضي المشكل لهُوية هذه الأمة، فإننا نحتاج إلى الطرق المنهجية الكفيلة بإعادة تجسير التواصل بيننا وبينه، وذلك بتأصيل الموجود من المناهج وتأسيس المفقود منها؛ فكفانا تبريرا لعجز الذات عن قراءة الذات، وكفانا انسلاخا عن هويتنا واللجوء إلى ثقافة الغير لننتظم بداخلها، في محاولة فاشلة لإعلان معاصرتنا وحداثة وعينا وانتمائنا للعصر.

إن الإطار العام الناظم لأطروحة هذا الكتاب تَشكل من داخل الاهتمام المتزايد بالتراث في الفكر النهضي العربي، حيث حاولت قدر الجهد البحث في أهم الإشكالات التي يفرزها كل اهتمام بالتراث، تنظيرا وممارسة، وخاصة من داخل بحث علاقة الاهتمام به بقضايا النهضة وإشكالاتها في الفكر العربي، فكان البحث في عمومه متصلا بأهم قضية لا تزال تؤرق الباحثين على اختلاف تياراتهم ومرجعياتهم، والمقصود بذلك قضية مناهج قراءاته.

المملكة العربية السعودية - ص.ب ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ (٩٦٦+) فاكس: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ (٩٦٦+)
www.taseel.com-taseel@taseel.com



مناهج قراءة التراث
في الفكر النهضي العربي
إشكالات ونماذج

مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي العربي
إشكالات ونماذج

مركز التاصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ/٢٠١٣م

تصميم الغلاف: مركز التاصيل

الحجم: ١٧×٢٤

التجليد: فني فاخر مع جاكيت

مركز التأصيل للدراسات والبحوث
المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار كوبري التحلية.
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ ٩٦٦ +
ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية
الموقع الإلكتروني: www.taseel.Com
بريـد إلكتروني: info@taseel.Com

رأي المؤلف لا يعبر بالضرورة عن رأي المركز

مناهج قراءة التراث
في
الفكر النهضي العربي

إشكالات ونماذج

بحث لنيل دكتوراه الدولة في الآداب

تخصص: الفكر والحضارة

إعداد الطالب: عبد العزيز النميرات

تحت إشراف الأستاذ: الدكتور الشاهد البوشيخي

السنة الجامعية

٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥م/ ١٤٢٥ ـ ١٤٢٦هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة البحث

أولاً: موضوع البحث:

إذا كان من المؤكد أن الفكر العربي قد واكب منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر مجموعة من التحولات المهمة التي مست المجتمع العربي في سياق تعرف هذا الأخير على نموذج الحضارة الأوروبية الحديثة[1]؛ فإنه ظل ـ منذ ذلك التاريخ ـ رهين البحث في إشكالية رئيسة، وإن تعددت أسماؤها واختلفت صياغة أسئلتها، وتفرق بسببها المفكرون واختلفوا، كل بحسب توجهه ورؤيته والنموذج الذهني الذي يشكل بنية فهمه

(١) لقد تعرف المجتمع العربي على هذا النموذج بشكل مباشر ولافت للملاحظة من خلال لحظتين زمنيتين أسهمتا في تشكيل وعي النهضة في الفكر العربي، وخاصة بعد تزايد الإحساس بالفارق التاريخي مع ماضي الذات من جهة، وحاضر الآخر من جهة أخرى، والمقصود باللحظتين: حملة نابليون بونابرت على مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١م)، والتي أحس خلالها الإنسان العربي بغلبة الآخر وتفوقه، بموازاة مع إحساسه العميق بالدونية التاريخية والتأخر المروع، وأما اللحظة الثانية فتتعلق بحركة الابتعاث العلمي إلى أوروبا، حيث تعرف خلالها المبعوثون على نموذج حضاري مغاير على كافة المستويات، كان له الأثر الكبير في تشكيل مركب ثقافي جديد لدى رواد هذه الحركة، جمع بين الثقافة الوطنية والثقافة الحديثة في كل موحد، وقد تسبب هذا المركب الجديد في بروز الكثير من كتابات مشاريع النهضة منذ رفاعة رافع الطهطاوي إلى اليوم.

للأمور وقراءته لمختلف القضايا والإشكالات؛ ألا وهي إشكالية النهضة[١].

فهي، وإن كانت جزءاً من سلسلة الإشكالات الكبرى[٢] التي شغلت الفكر العربي، وأسهمت في إنتاج العديد من الكتابات النقدية والتقويمية والسجالية، فإنها ظلت ـ ولحد الساعة ـ أهم إشكالية تتكرر صياغة أسئلتها بأساليب متعددة، تبعاً لطبيعة كل مفكر أو مقتضيات كل عصر ومصر[٣].

من هنا تبرز أهمية استحضار هذه الإشكالية بكل تفاصيلها، وأسباب

(١) أجمع الكثير من الباحثين العرب المعاصرين على أنها الإشكالية المشتركة بين كافة التيارات الفكرية ينظر على سبيل المثال لا الحصر:
أ ـ ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة.
ب ـ محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر.
ج ـ فادي إسماعيل: الخطاب العربي المعاصر.
د ـ عبد المجيد بوقربة: الحداثة والتراث.
هـ ـ مجلة الوحدة ـ عدد ٣١ ـ ١٩٨٧/٣٢ ـ حيث جعلت هذا العدد خاصاً بموضوع (قراءة جديدة لعصر النهضة).

(٢) سيلاحظ المتتبع لمنتجات الفكر العربي أن ثمة إشكالات عدة لازمت هذا الفكر، وهيمنت على اهتمامات أصحابه، إلى جانب إشكال النهضة. نذكر من هذه الإشكالات:
أ ـ إشكال الألوهية والوجود الإنساني.
ب ـ إشكال جدلية النص والواقع.
ج ـ إشكال العقيدة والثورة.
د ـ إشكال مناهج قراءة النص.

(٣) ومنها السؤال الأصل الذي صاغه شكيب أرسلان في كتابه: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟».
وينظر كذلك: ـ سليم البستاني: «لماذا نحن في تأخر؟» مقالة في مجلة الجنان (س١/ ج٦/ ١٨٧٠).
ـ خير الدين التونسي: مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (١٨٦٧م).
ـ محمد سعيد رمضان البوطي: من المسؤول عن تخلف المسلمين؟ (١٩٧٧م).
ـ محمد سعيد العرفي: سر انحلال الأمة العربية وانحلال المسلمين (١٩٧٨م).

تكونها في فكرنا العربي، عند بحث أي قضية تهم هذا الفكر أو تتصل به، أو تتبع موقعه في مسار التنظير لمقومات النهوض بأمتنا وشروطه، حتى تستعيد عافيتها من جديد، وتخرج من الدائرة الضيقة للتخلف والتبعية.

غير أن الملاحظ في فكر النهضيين العرب أنهم يختلفون ـ في كثير من الأحيان ـ في الرؤية وما يتصل بها من مواقف وطرق المعالجة والبحث؛ وقد لا نغالي إن قلنا: إن من أبرز أسباب ذلك ـ على وجه الخصوص ـ ما وقع للفكر العربي من تجزئة فقد معها الكثير من قدراته على الفكر والإبداع من داخل دائرة الاستقلال عن الفكر الأوروبي والغربي، فقد استطاع الغرب «بغزوه الثقافي احتلالَ جغرافية العقل تماماً كما احتل الغزو العسكري، من قبل، جغرافية الأرض. كما أن الغزو الثقافي جزأ جغرافية العقل تماماً كما جزأ الغزو العسكري جغرافية الأرض»[1]؛ الشيء الذي أفقد فكرنا العربي أهم قدرات الإبقاء على المرجعية الواحدة حاكمة كما كانت في السابق، بل وأساساً مهماً للنهضة.

لقد تسبب هذا الوضع في بروز مرجعيات عديدة تضاربت بسببها ـ في فكرنا العربي ـ المنطلقات وتعددت معها المناهج والمفاهيم[2]؛ فأصبح هذا الفكر ـ من جراء ذلك ـ يعيش على إيقاع فوضى منهجية ومفاهيمية تترجم ـ في مجموعها ـ أزمتنا الحضارية التي زادت من تخلفنا وانحطاطنا وتبعيتنا، بسب ما تسرب إلى فكرنا العربي من مرجعيات وفلسفات وإيديولوجيات، أحدثت في وعينا فصاماً حضارياً خطيراً، أصبح معه الغرب النموذج والعدو في الآن ذاته[3].

---

(١) الطيب بوعزة: مشكلة الثقافة في الوطن الإسلامي، ص٣٤.

(٢) ينظر على سبيل المثال كتاب عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة.

(٣) لقد أصيب وعينا العربي من جراء هذا الفصام الحضاري بما يمكن تسميته مع بلويلر بالتجاذب الوجداني (Ambivalence)، بحيث يعيش الفرد المصاب بهذا =

لقد فسح سياق المراوحة بين الانتساب لمرجعية الذات وبين الأخذ بمرجعية الآخر، المجال لبروز إشكاليات جزئية، كانت ـ في مجموعها ـ كفيلة بتعميق الاختلاف والخلاف بين المنتسبين للفكر النهضي العربي، لعل من أبرزها: ثنائية الأصالة والمعاصرة، أو التراث والحداثة، وما تبع ذلك من مشكلات لم تجد لها في واقعنا الحل النهائي، ومنها على وجه الخصوص: مشكلة منهج القراءة، وذلك في علاقتها بمنهج قراءة تراثنا من جهة، ومنهج قراءة تراث غيرنا، على خلفية أعمالهما في مشروع تجديد الفكر العربي، وهو يبحث عن السبل الكفيلة بتحقيق النهضة، من جهة أخرى.

وقد ازداد حضور إشكال منهج القراءة في الفكر النهضي العربي بموازاة مع بروز كتابات النقد الذاتي التي أفرزتها نكسة عام ١٩٦٧[(١)] على

= الضرب من التوتر على إيقاع الحب والكراهية في الآن ذاته؛ الشيء الذي أفرز لنا، في نهاية المطاف، فكراً متوتراً انعكس سلباً على تحديد مواقفه من جهة، ومعالجته لمختلف قضايا المجتمع العربي، من جهة أخرى. يراجع بخصوص هذا الموضوع:

أ ـ جان لابلانش و.ج.ب. بونتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي ـ ترجمة مصطفى حجازي، ص١٥٦.

ب ـ Louis Marie Morfaux: vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines. Page: 15.

(١) من المعلوم أن هذه النكسة أسهمت في بروز سلسلة من الكتابات النقدية التي عبرت من خلالها مختلف التيارات العربية عن واقع الأزمة في محاولة لتحديد السبب وسبل المعالجة والتجاوز، ونذكر في هذا السياق بعضاً من هذه الكتابات التي كان لها تأثير كبير على الجيل المعاصر من المفكرين العرب:

أ ـ الإيديولوجية العربية المعاصرة لعبد الله العروي (١٩٦٧م بالفرنسية).

ب ـ الإيديولوجية والنهضة الوطنية لأنور عبد المالك (١٩٦٩م بالفرنسية).

ج ـ نقد الفكر الديني لصادق العظم (١٩٦٩م).

د ـ التراث والثورة لغالي شكري (١٩٧٢) (طبعة القاهرة).

هـ ـ نظرة جديدة إلى التراث محمد عمارة (١٩٧٤م). =

وجه الخصوص، والتي عبر خلالها المفكرون العرب، على اختلاف تياراتهم وإيديولوجياتهم، عن أزمة المنهج في عملية التفكير، كانت كفيلة ببروز تقليد نقد الفكر العربي، سواء على مستوى بنيته أو على مستوى آلياته[1].

غير أن هذا الضرب من النقد اتجه ـ بشكل كبير ـ إلى علاقة الفكر النهضي بالماضي، ومنه على وجه الخصوص العلاقة بالتراث[2]؛ وذلك في سياق البحث عن خلفيات الاهتمام المتزايد بالتراث، بموازاة مع مقاربة تحليلية أو تأصيلية لإشكالية النهضة؛ أصبح ـ معها ـ كل اهتمام بالتراث بحثاً عن حقيقة هويتنا[3]؛ الشيء الذي فسح المجال للعودة إليه بأساليب

= و ـ الهزيمة والإيديولوجية المهزومة لياسين الحافظ (١٩٧٩م).
ز ـ من المسؤول عن تخلف المسلمين؟ لمحمد سعيد رمضان البوطي (١٩٧٧م).

(١) من أمثلة هذا الضرب من النقد نذكر:
ـ مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري (صدرت منه لحد الآن أربعة أجزاء).
ـ تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبد الرحمٰن.
ـ اغتيال العقل لبرهان غليون.
ـ تجديد الفكر العربي لزكي نجيب محمود.
ـ نظرية العقل لجورج طرابيشي.
ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون.

(٢) من أمثلة هذا النقد نذكر الكتب التالية:
ـ التراث والحداثة لمحمد عابد الجابري.
ـ الحداثة والتراث لعبد المجيد بوقربة.
ـ مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة لجورج طرابيشي.
ـ في السجال الفكري الراهن لطيب تزيني.
ـ التراث والتجديد لحسن حنفي.

(٣) ينظر، بخصوص موضوع الهوية، على سبيل المثال:
ـ الوعي الذاتي لبرهان غليون، ص٨٩ وما بعدها.
ـ صراع الهوية في تونس لعبد المجيد النجار، ص١١ ـ ١٤.
ـ المجتمع العربي المعاصر لحليم بركات، ص٣٣ وما بعدها.
ـ مجلة الوحدة ع٥/ ١٩٨٥ (عدد خاص بالهوية والهوية القومية).

مختلفة ومتعددة، تحقيقاً وتدقيقاً وإحياء ودراسة ونشراً؛ وقد تنافس في هذا التوجه الفكري الكثيرون، حتى أصبح عند بعض التيارات الإيدولوجية العربية إحدى أساسيات برنامجها السياسي والاجتماعي[١].

استتباعاً يمكن القول: إن ثمة علاقة جدلية بين التساؤل عن قضايا النهضة العربية، وبين البحث عن التراث وفيه وحوله؛ وهي علاقة تبين بوضوح أن لا سبيل إلى الكلام عن التراث كما لو كان مسألة منتهية؛ ذلك أن الاهتمام به أصبح أمراً ضرورياً، وفي غاية الأهمية، بل وأكثر من أي وقت مضى، لأسباب متعددة لعل من أبرزها صلته العميقة بإشكال الهوية من جهة، وخصوصية الفكر العربي في ظل المجتمع الإسلامي من جهة أخرى.

من هنا تكاثر الأعمال الفكرية التي تهتم بالتراث، وتنوع المناهج والمفاهيم التي تم التعامل بها معه، وذلك لتنوع المرجعيات ووجهات النظر؛ وهو تنوع ارتبط أشد الارتباط بواقع مجتمعنا وراهن التحديات المحيطة به من كل جانب. يقول الدكتور طه عبد الرحمن ـ ملخصاً هذا الضرب من العلاقة ـ: «لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية، ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى؛ لأنها وإن بدت ـ في الظاهر ـ حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي ـ في جوهرها ـ حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب، وتنفذ فينا من كل جهة؛ كما أنه لا

---

(١) يظهر هذا الأمر جلياً عند المفكرين الماركسيين العرب المعاصرين على وجه الخصوص. ينظر على سبيل المثال:
- النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية لحسين مروة (الجزء الأول).
- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط لطيب تزيني.
- التراث والثورة لغالي شكري.
- التراث والعمل السياسي لمجموعة من الباحثين.
- الماركسية والتراث العربي الإسلامي لمجموعة من الباحثين.

سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا؛ لأن أسبابه مشتغلة ـ على الدوام ـ فينا، آخذة بأفكارنا، وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا، ومستشرفة لمستقبلنا»[1].

وعلى هذا الأساس نفهم كيف تؤدي أهمية التراث في بنية فكرنا العربي إلى تنوع أساليب قراءته وتعددها، بل واختلافها. فما دام القارئ يحمل وجهة نظر مسبقة عن التراث المقروء، فإنه ينتج ـ بالضرورة ـ قراءة محددة له تحاول أن تعكس هذه الوجهة من النظر؛ وتتجلى هذه المسألة بوضوح إذا ما استحضرنا ـ ههنا ـ قراءة التراث في فكر يبحث عن الشروط الكفيلة بتحقيق النهضة، أو ذاك الذي يحمل هموم الحاضر إلى الماضي في محاولة لنقل المعارك الإيدولوجية الراهنة إلى الماضي[2].

وعليه، يتجاوز الموقف من التراث الموقف من الماضي ليصبح موقفاً من الحاضر ذاته، بكل أسئلته وإشكالاته وانشغالات مفكريه؛ ولعل هذا ما دفع بالدكتور محمد عابد الجابري إلى التأكيد على تدخل القارئ في النص المقروء حينما قال في كتابه: «الخطاب العربي المعاصر»: «لا ندَّعي أننا نقوم بعمل بريء، أي: بقراءة لا تسهم في إنتاج المقروء، فمثل هذه القراءة لا وجود لها، وإن وجدت فهي النص ذاته بدون قراءة؛ بل إننا، على العكس من ذلك، نحاول أن نسهم بوعي وتصميم في إنتاج مقروئنا»[3].

---

(1) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص19.

(2) يقول غالي شكري في سياق بحثه قضية التراث من داخل الفكر الثوري الماركسي: «إن الثوريين العرب مطالبون اليوم أكثر من أي يوم مضى بالدخول الشجاع في معركة التراث، لا لأنها مفروضة عليهم فحسب، بل لأن الثورة العربية لا تستكمل مقومات وجودها بغير تراث يحميها ويغذي بقاءها» ـ ينظر بتفصيل كتابه: التراث والثورة، ص26 وما بعدها. وينظر كذلك في هذا السياق:
ـ طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص377 وما بعدها.
ـ توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، ص17 وما بعدها.

(3) ص10.

وفي السياق ذاته يقول الدكتور جابر عصفور في كتابه «قراءة التراث النقدي»: «إن المقروء لا يمكن أن يكون معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيدولوجي بعيداً عن القارئ، فالقارئ ـ في حدث القراءة ـ له إسهامه في تحديد هذه الإشكالية وتكييف محتواها المعرفي وتأسيس مضمونها الإيدولوجي، وفي الوقت نفسه؛ فإن مجال اهتمام القارئ ليس مجالاً مستقلاً منفصلاً عن المقروء، فهذا المقروء يسهم ـ بمستويات متعددة وتجليات مباشرة وغير مباشرة ـ في إضفاء المعقولية على عالم القارئ، لا لمجرد نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، وإنما لأن المقروء متسرب في عالم القارئ، وحاضر فيه على مستوى مكونات الوعي، من حيث هو طرف في صنع الإشكالية الخاصة بهذا القارئ، سواء في محتواها المعرفي أو مضمونها الإيدولوجي»[١].

إن النصوص الدالة على هذا الضرب من الموقف من التراث ـ في سياق فعل قراءته ـ كثيرة، تفصح في مجموعها عن مفهوم محدد لفعل القراءة، والذي يتجاوز أفعال الضم والجمع والنطق والإبلاغ؛ كما تشير إلى ذلك كتب اللسان العربي ومعاجمه؛ ليدل ـ في هذا المقام ـ على عملية تخترق النصوص المقروءة، إما بالتفسير أو بالتأويل؛ لا يصبح معها النص «مجرد فعل ألسني يطلق اسماً على مسمى، ولا هو مجرد فعل نحوي يحدد معنى من المعاني، ولا هو مجرد فعل منطقي يقتنص به حد، أو يستفاد حكم؛ وإنما هناك دوماً في النص اشتراك في اللفظ وفائض في المعنى، واختلاط بين الصورة والتصور، ففي الكلام دوماً مجاز، وللغة أبداً أصداؤها وترجيحاتها؛ ولذلك تستعمل اللغة الإنسان على قدر ما يستعملها هو»[٢].

---

(١) ص٧٠.

(٢) علي حرب: نقد الحقيقة، ص٢٢.

لقد تبين لنا، من خلال ما تمت مراجعته من كتابات تتعلق بقراءة التراث، وخاصة تلك المنتمية لمجال المشاريع الفكرية الكبرى؛ أن فعل قراءة النصوص التراثية يختلف باختلاف الأنظمة المعرفية والثقافية والتوظيف الإيدولوجي للمفكر؛ يصبح معه كل نص مختلفاً عن نفسه، أي: عن معناه بحسب عقول قرائه، وبصياغة أخرى: يصبح النص متماثلاً في الأعيان، مختلفاً في الأذهان، كما يقول علي حرب[١]؛ ذلك أنه «واحد من حيث انتسابه إلى مؤلفه، وهو أيضاً ـ وخاصة ـ واحد بصورته الصوتية والكتابية (...) ولكن إذا نظرنا إلى النص من حيث علاقته بقارئه، فلن نجد سوى الاختلاف والتعدد؛ إذ لا تطابق بين قراءة وأخرى لذات النص كما هو محقق عند من ينظر ويتفحص»[٢].

لقد سعينا ـ قدر المستطاع ـ في هذا البحث إلى تقديم صورة عامة، باعتماد المنهج الوصفي التحليلي، **عن طبيعة خضوع النص التراثي لسلطة الباحث**، خاصة ذاك الذي يشكل هاجس النهضة أحد انشغالاته الفكرية الرئيسية؛ وذلك من داخل بحثنا عن الصلة الرابطة بين أبرز خلفيات قراءة التراث وبين توظيف المناهج والمفاهيم التي قُرِئ بها هذا التراث؛ تبين لنا ـ خلالها ـ أن الفكر العربي ما زال يواجه ـ لحد الساعة ـ جملة من الصعوبات في هذا السياق، لعل من أبرزها طبيعة العلاقة الموجودة بين المنهج ووجهة النظر؛ إذ تفرض هذه الأخيرة نوعاً محدداً من القراءة، كما تفرض ـ إلى جانب ذلك ـ زوايا ومناطق الاختيار، بل وتتحكم ـ كذلك ـ في نقاط البداية والنهاية؛ لا يكون الماضي ـ ساعتها ـ ماضياً لذاته، بقدر ما يصبح ماضياً لغيره؛ وهو هنا الحاضر الذي هو نقطة البداية باتجاه المستقبل.

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٥.

(٢) المرجع السابق والصفحة السابقة.

يقول الدكتور بكري محمد خليل معبراً عن هذه الوجهة من النظر: «فلا محيص عن تأويل التراث بعقل المعاصرة تأويلاً جديداً في إطار الرؤية المستقبلية، أيا كان زمانه لتحديد وظيفته في البنية الإيدولوجية للنهضة، وفي تعزيز التطور المعرفي به. أما وضعه بين قوسين، فلا يلبي مطالب التعرف عليه، والحد من التشكلات الكاذبة للثقافة التراثية التي تضخ في الذاكرة وتتقولب كثيراً في إيديولوجية رجوعية»[١].

وفي السياق ذاته يقول الدكتور حسين مروة، وهو من أبرز من طبقوا منهج القراءة الماركسي على التراث الفلسفي العربي الإسلامي، وهو يتحدث عن طبيعة العلاقة بين قراءة التراث وحاجات الصراع الفكري ـ الاجتماعي الحاضر: «إن ثورية الموقف من قضايا الحاضر، تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث؛ أي: لمعرفته معرفة ثورية؛ أي: لبناء هذه المعرفة على أساس من إيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر (. . . .) إن بناء معرفة التراث على هذا الأساس الإيدولوجي ليس أمراً نفرضه نحن على الواقع قسراً، أو نفترضه بالنظر التجديدي المحض؛ وإنما من طبيعة الواقع نفسه»[٢].

وجملة القول بعد الذي تقدم: إن الإطار العام لأطروحة هذا البحث تشكل من داخل الاهتمام المتزايد بالتراث في الفكر النهضي العربي؛ حيث حاولت ـ قدر الجهد ـ البحث في أهم الإشكالات التي يفرزها كل اهتمام بالتراث، تنظيراً وممارسة، وخاصة من داخل بحث علاقة الاهتمام به بقضايا النهضة وإشكالاتها في الفكر العربي؛ فكان البحث ـ في عمومه ـ متصلاً بأهم قضية لا تزال تؤرق المؤلفين والباحثين، على اختلاف تياراتهم ومرجعياتهم ورؤاهم؛ والمقصود بذلك قضية مناهج قراءته. وقد لا نجانب

---

(١) الفلسفة وإشكالية النهضة العربية، ص٢٦.

(٢) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ١/١٦.

الصواب إن قلنا في هذا المقام، مع الدكتور الشاهد البشويخي: إن «مشكلة المنهج هي مشكلة أمتنا الأولى، ولن يتم إقلاعنا العلمي ولا الحضاري، إلا بعد الاهتداء، في المنهج، للتي هي أقوم؛ وبمقدار تفقهنا في المنهج ورشدنا فيه، يكون مستوى الانطلاقة كماً وكيفاً»[١]؛ الشيء الذي يبين ـ بكل وضوح ـ أن أساس الانطلاقة الصحيحة، يتجلى في تجديد منهج فهم الذات، ماضياً وحاضراً، حتى تستقيم رؤيتنا للمستقبل. فـ «عبثاً نحاول إصلاح الحال قبل إصلاح العمل، وعبثاً نحاول إصلاح العمل قبل تجديد الفهم، وعبثا نحاول تجديد الفهم قبل تجديد المنهج (. . .) فالمنهج الراشد ينتج العلم النافع، والعلم النافع ينتج العمل الصالح، والعمل الصالح ينتج الحال الصالح، أو الحياة الطيبة»[٢].

وإلى جانب ما سبق، سعيت ـ من خلال هذا البحث ـ إلى الدخول في مدارسة فكرية تحليلية نقدية بخصوص قضية التراث، من خلال بحث بعض جوانب أصولها التاريخية والسياسة والإيدولوجية والفكرية، ومن ثم محاولة الإسهام ـ قدر الجهد ـ في محاولات إعادة النظر في مجموعة من المسلمات والتصورات النقدية لبعض المفكرين والباحثين، الذين اشتغلوا بالتراث، قراءة أو تقويماً أو إعمالاً؛ اشتغالاً أعملت ـ خلاله ـ نصوص التراث سلاحاً لإدارة المعارك الفكرية والإيدولوجية، وخاصة عند أولئك الذين تحتويهم النزعة الإيدولوجية بشكل أفقد النص التراثي هويته وتاريخه.

لهذا السبب وغيره، ظل موقفنا من التراث ـ وكما يقول أحد المشتغلين بقراءة التراث ـ أشبه بـ «موقف المتردد أو الولهان، لا ندري ما ينبغي فعله، ومن أين يجب أن نبدأ؟ غير أن سرعان ما فوجئنا بغمر جارف من القراءات اجتاحت حقل التراث، وشرعت في إقامة الحد عليه

(١) مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، ص٢١.
(٢) الشاهد البوشيخي: القرآن والدراسة المصطلحية، ص١٠.

بسوط الحداثة، كما استضعفته تحت سلطة خطاب مناهج شتى؛ آنئذٍ عزمنا على اقتحام هذا المعترك ـ عنوة لا خلسة ـ كي نسهم ـ قدر الوسع ـ بجهدنا الذي لا يسمح لنفسه بأكثر من العمل في إطار مشروع محاولة الفهم، وتقريب ما تعذر من قبل الناظرين في دفائن التراث، أو ما استنكفوا عن مقاربته لأسباب ما زلنا نصر على أنها غير موضوعية، وغير نزيهة البتة»[١].

ويجدر بنا، ونحن في نهاية الحديث عن موضوع بحثنا، أن نشير إلى أننا، عندما خصصنا البحث في إشكالية مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي العربي، قصدنا بذلك منتجات هذا الفكر في قضيتي النهضة والتراث، من خلال الإجابة عن السؤال المركزي: كيف قرأ ـ ويقرأ ـ رواد هذا الاتجاه من الفكر العربي، ويبحثون قضية التراث بداخل مشاريع النهضة وإشكالاتها الرئيسة؟ بل وكيف ينظرون إلى الصلة الموجودة بين قراءة التراث والبحث عن شروط النهضة، أو بين قراءة الماضي وقراءة قضايا الحاضر؟.

من هنا فإننا نقصد بعبارة «الفكر العربي» إنتاجات المفكرين العرب المؤلفة باللغة العربية، والتي يمتد تاريخها ـ زمانياً ـ بحسب أطروحة هذا البحث، من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى اليوم؛ ويمتد موقعها ـ جغرافيا ـ عبر بلدان العالم العربي، كما تمتد اهتماماتها التنظيرية ـ فكرياً ـ عبر مختلف التيارات والاتجاهات المشكلة لنسيج هذا الفكر[٢].

---

(١) هاني إدريس: محنة التراث الآخر، ص١١.

(٢) على العموم، يمكن تحديد إطار عام لمختلف التيارات الفكرية العربية، وذلك من خلال تيارين كبيرين:

أ ـ التيار الإسلامي ذو النزعة السلفية الإحيائية والتأصيلية، ومن رواده: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا، عماد الدين خليل، يوسف القرضاوي، مالك بن نبي... =

وأما إضافة لفظ (النهضي) إلى عبارة (الفكر العربي)، فللدلالة على اشتغال أصحاب هذا الفكر بقضية النهضة، تفكيراً وتنظيراً؛ وذلك بداخل دائرة الاشتغال العام بقضايا المجتمع والتاريخ العربيين من جهة، والعلاقة بالآخر من جهة أخرى.

ثانياً: دوافع البحث:

لقد كانت وراء اختيار موضوع هذا البحث مجموعة من الدوافع، التي تجمع بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، لدرجة لا يمكن الفصل بينهما ـ في كثير من الأحيان ـ لطابع التكامل والتداخل الموجود بين نسقيهما معاً.

وبناء عليه؛ ينبع الاهتمام بالمسألة التراثية، وبالأخص بمسألة منهجيات قراءة التراث، من داخل اهتماماتي المعرفية والفكرية بما له علاقة بواقع الذات، ماضياً بدراسة شروط التأسيس، وحاضراً بدراسة عوامل الإخفاق، ومستقبلاً باستشراف آفاق البناء؛ وأما القاعدة الثانية، فتتعلق

= ب ـ التيار العلماني، وينقسم بدوره إلى ثلاثة تيارات:
١ ـ التيار العلماني الليبرالي، ومن رواده: شلبي الشميل، فرح أنطون، طه حسين، أحمد لطفي السيد...
٢ ـ التيار العلماني الاشتراكي، ومن رواده سلامة موسى، صادق جلال العظم، عبد الله العروي، حسين مروة...
٣ ـ التيار القومي، وهو تيار يتغذى تارة بالفكرة الليبرالية وتارة بالفكرة الاشتراكية، ومن رواده: ساطع الحصري، قسطنطين زريق، ميشيل عفلق...
هذا، وتمكن مراجعة تصنيف آخر وضعه الدكتور حليم بركات في كتابه: المجتمع العربي المعاصر، ص٣٩٧ وما بعدها، والذي جعله مكوناً من مراحل زمنية ثلاث هي:
١ ـ المرحلة التأسيسية (١٧٩٨ ـ ١٩١٤م).
٢ ـ مرحلة الصراع في سبيل الاستقلال (مرحلة ما بين الحربين).
٣ ـ مرحلة سيطرة البورجوازية الوطنية بعد الاستقلال (١٩٤٥ ـ ١٩٨٣م).

باختيار دراسة هذه النماذج من زاوية المنهج الذي اتخذه كل نموذج على حدة.

وبناء على هذا التصور المنهجي، رتبت البحث على مقدمة وبابين وخاتمة؛ فجاءت المقدمة عرضاً لموضوع البحث وخلفياته ودوافع الاشتغال به، بالإضافة إلى عرض عام لخطة العمل.

أما الباب الأول، فتطرقت فيه إلى إشكالات العلاقة بالتراث في خطابات فكر النهضة العربية وآثارها في مناهج القراءة، ولإنجاز ذلك، قسمت الباب إلى فصلين، تضمن كل واحد منهما مجموعة من المباحث الفرعية؛ وقد مهدت لهما بمبحث تطرقت فيه إلى المكانة التي يحتلها التراث في هذا الفكر من جهة، وإلى ما تفرزه محاولات قراءته من إشكالات تؤثر في العلاقة به، من جهة أخرى.

وهكذا جاء الفصل الأول خاصاً بمناقشة العلاقة بالتراث في الفكر النهضي العربي؛ وقد فصلت القول في هذا الموضوع في ثلاثة مباحث، خصصت أولها للحديث عن إشكال مفهوم التراث، من خلال الدلالة اللغوية والاصطلاحية والقرآنية والحديثية، واستعراض القضايا المرتبطة بهويته وتاريخية تكونه، وخصصت ثانيها لدراسة العلاقة الموجودة بين البحث في التراث والبحث في إشكال النهضة العربية منذ تكونه بداخل الفكر النهضي العربي، من خلال استحضار الإطار التاريخي والفكري لتكون سؤال النهضة في هذا الفكر، مبيناً ـ في نفس الآن ـ بعض آثار هذا السؤال في العلاقة بالتراث.

ولإتمام الكلام عن إشكالات العلاقة بالتراث، تناولت في المبحث الثالث إشكال التراث والمرجعية، من خلال بحث سؤالها في الفكر النهضي العربي من جهة، وأثر ذلك في العلاقة بالتراث، من جهة أخرى.

أما الفصل الثاني، فقد حاولت فيه معالجة قضية المنهج في الفكر

النهضي العربي، من خلال رصد إشكال اقتباس المفاهيم والمناهج في عملية القراءة، وأثر ذلك في العلاقة بالتراث، وهكذا خصصت المبحث الأول لعرض سؤال المنهج وما أنتجه ضعفه وتخلفه من أزمات فكرية ومعرفية من جهة، وما خلفه ـ من جهة أخرى ـ من محاولات لتأصيل كيانه أو تأسيسه داخل منظومة التفكير العربي. كما خصصت المبحث الثاني لبيان أثر الإشكالات في مناهج القراءة.

وإذا كنت قد جعلت الباب الأول مجالاً لتقديم القضية، قطب الرحى في الرسالة، تقديماً نظرياً ببحث بعض الخلفيات العامة للاهتمام بالتراث في الفكر النهضي العربي؛ فإنني خصصت الباب الثاني لمتابعة القضية من خلال مجموعة من النماذج التي تميزت بكتاباتها وفكرها ومشروعها المنهجي؛ فكانت ـ بحق ـ جديرة بالتتبع والاهتمام والتمثيل.

وعليه؛ جاء هذا الباب خاصاً بعرض قضية قراءة التراث بين الرؤية بعين الغير، من جهة؛ حيث التوسل بما عند الغير من المناهج والمفاهيم لمقاربة قضية التراث؛ والرؤية بعين الذات، من جهة أخرى؛ حيث الطموح ـ الواضح المعالم ـ إلى تأصيل منهج التعامل مع التراث، أو تأسيس المنهج البديل من داخل الذات.

وهكذا قسمت هذا الباب أيضاً إلى فصلين، مهدت لهما بمبحث تحدثت فيه عن الموقع الذي يحتله التراث في ظل القراءات المعاصرة، حيث يوجد بين محنة التأويل وطموح القراءة الثالثة، التي يقترحها أصحابها بديلاً عن كل القراءات المستوردة.

وبناء عليه؛ خصصت أول الفصلين لتتبع مشروع قراءة التراث بعين الغير، من خلال رصد الخلفيات الإيدولوجية ومقاربة الطموحات المعرفية؛ فجاء مكوناً من مبحثين، خصصت أولهما لعرض نموذج القراءة الإيدولوجية للتراث من خلال تجربة الفكر الماركسي العربي المعاصر،

الذي مثلنا له بالدكتور حسين مروة، الذي يُعتبر من أبرز الشخصيات الفكرية التي كان لها السبق في تنزيل الفهم الماركسي على النصر التراثي؛ وقد تضمن هذا المبحث رصداً لبعض خلفيات القراءة الإيدولوجية للتراث. كما خصصت المبحث الثاني لرصد تجربة قراءة التراث في خطابات نقد العقل العربي؛ تلك التي توسلت بروح العقلانية الغربية وآلياتها المنهجية والمفاهيمية، وقد مثلت لهذه التجربة بالدكتور محمد عابد الجابري، الذي يُعتبر، بهذا الشكل أو ذاك، من أبرز من اشتغلوا بنقد العقل العربي من منظور العقلانية الغربية؛ وقد تضمن هذا المبحث أيضاً رصداً لبعض خلفيات القراءة العقلانية للتراث في هذا الفكر.

أما الفصل الثاني من هذا الباب، فقد خصصته لعرض مشروع القراءة بعين الذات التي راوحت الخطو بين التأصيل المنهجي والطموح إلى إنجاز الدراسة المصطلحية للتراث، كخطوة أولى على طريق القراءة الثالثة لهذا الأخير، وهكذا جعلت المبحث الأول خاصاً ببحث مشروع الدكتور طه عبد الرحمن، الداعي إلى المنهج التكاملي في القراءة من منظور الاشتغال بآليات التقريب التداولي، من خلال بحث بعض خلفيات هذا الضرب من القراءة. كما جعلت المبحث الثاني خاصاً بالحديث عن مشروع الدراسة المصطلحية الذي يتبناه الدكتور الشاهد البوشيخي، من داخل رؤية تدعو إلى الانخراط الواعي في مشروع القراءة الثالثة للتراث، وكغيره مما سبق من مباحث هذا الباب، تحدثت في هذا المبحث عن بعض خلفيات القراءة الثالثة للتراث.

وقد ذيلت البحث بخاتمة دونت فيها مجمل الخلاصات وأهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذين البابين.

وفي الختام، لا أدعي أنني استوفيت أو أحطت بالموضوع من مختلف جوانبه؛ فبمقدار شساعته ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ تزداد

صعوبة جمعه في مؤلف مثل الذي أقدمه بين يدي القارئ، الذي أعرف تمام المعرفة أنه على وعي بصعوبة تتبع مسار مختلف التيارات والمذاهب الفكرية التي تناولت قضية التراث، قراءة أو تقويماً أو إعمالاً؛ إذ كلما حسبنا الموضوع منتهياً، إلا وازداد السجال بخصوصه بشكل مثير للغاية؛ ولا غرابة في ذلك إذا ما استحضرنا ـ ها هنا ـ المكانة التي يحتلها التراث في حياتنا، بصفة عامة؛ فهو صلب الهوية، ومبعث الأصالة، والحافظ للذاكرة التاريخية للأمة، وأساس الشخصية الحضارية، في زمن التذويب المتتالي للثقافات الأصيلة.

وعليه، فإذا نجح هذا البحث، راهناً، في إثارة جملة من الأسئلة النقدية البناءة التي نعتبرها مقدمة أساسية في باب الاشتغال بالقضية المطروحة، فإنه يكون قد حقق الهدف المرجو منه.

ولا يسعني، في هذا المقام، إلا أن أقدم الشكر الخالص والجزيل للأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي، الذي أشرف على هذا البحث، وتقبل إحراجي ومفاجأتي له بجعل مشروعه جزءاً من هذا البحث؛ فجزاه الله عني، وعن غيري من الباحثين، الذين تتلمذوا على يديه واستناروا بتوجيهاته المنهجية، خير الجزاء. كما أشكر كل من أسهم، بهذا الشكل أو ذاك، في إنجاز البحث وإتمامه.

ولا أجد في النهاية ما أختتم به هذا الضرب من القول سوى الاستئناس بالعماد الأصفهاني الذي قال: «إني رأيت أنه لا يكتب أحد كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر»(١).

(١) نقلاً عن: قاموس المورد ـ وضع: منير البعلبكي: صفحة التصدير.

فأسأل الله، جلت قدرته وعزته، السداد في القول، والرشد في الفعل، والصواب في الأمر كله؛ فهذا مبلغي من العلم والمعرفة، وقدري من الجهد والنظر، إنه ولي المتوكلين عليه. ﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِى بِرَحْمَتِكَ فِى عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝١٩﴾ [النمل: ١٩].

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

١ ـ الإشكالات

الباب الأول

إشكالات العلاقة بالتراث
وأثرها في مناهج القراءة

توطئة الباب الأول

هذا بخصوص الفصل الأول من هذا الباب، أما الفصل الثاني منه، فخصصته لبحث أثر هذه الإشكالات في قراءة التراث، من داخل البحث في مشكلة المنهج في هذا الفكر، وقد قسمت هذا الفصل ـ هو الآخر ـ إلى مبحثين، جعلت أولهما خاصاً بالحديث عن سؤال المنهج في الفكر النهضي العربي، في حين خصصت ثانيهما للحديث عن أثر الإشكالات في مناهج القراءة.

تمهيد

التراث بين مكانته وإشكالات قراءته

على الرغم مما قيل بخصوص التراث، أو ما كتب عنه، أو نظم من أجله من ندوات ومؤتمرات محلية أو دولية. . . ، فإنه يظل الموضوع الأكثر بروزاً على ساحة النقاش والسجال والجدال والبحث في الفكر العربي المعاصر، لما له من حضور وثقل قويين في بنية التفكير العربي من جهة؛ ولما يفرزه ـ من جهة أخرى ـ من إشكالات صعبة المعالجة، لانبثاقها من وعي الذات في علاقتها بالأزمنة المتداخلة: الماضي باستحضاره، والحاضر بمعالجته وتقويمه، والمستقبل باستشرافه؛ خاصة والعلاقة بهذا التراث علاقة مزدوجة، تظهر من خلال حاضر الماضي وماضي الحاضر؛ بحيث لا يمكن للحاضر أن ينتقل بنا إلى المستقبل إلا باستحضار الماضي؛ كما أنه لا يمكن لهذا الأخير أن يحتل المكانة التي تناسبه بدون استحضار الواقع الحاضر ومقتضياته.

وإذا كان الفكر العربي لم يعرف من القضايا أصعب من قضية التراث وإشكالاته المعقدة، باعتبارها القضية المعبرة والعاكسة لأشكال العلاقة بين الماضي والحاضر، فإن من أبرز الإشكالات التي ما تزال مثار الخلاف والنقاش بين العديد من المهتمين بالقضية، ما يتعلق بتحديد مفهومه، خاصة إذا استحضرنا في هذا المقام حداثة هذا المفهوم في الفكر العربي؛ وتتأسس، على هذا، مشكلات أخرى تزيد من صعوبة التعامل معه، ويتعلق

الأمر بالإطار الزمني للتراث، الذي اختلف بخصوصه الكثيرون كذلك، خاصة والحقبة الزمنية التي تفصلنا عنه ليست بالقصيرة؛ وهو ما يعني ـ بصيغة أخرى ـ أن استحضار هذا الفاصل الزمني، في مثل هذا النقاش، هو من قبيل البحث عن اللبنات الصلبة لبناء الفراغ الزمني الذي تسبب في ابتعادنا عن الماضي بصفة عامة، تاريخاً ومعرفة وفهماً.

وعلى هذا الأساس؛ يظهر أن مفهوم التراث من المفاهيم التي تكتسي في الفكر العربي المعاصر معنى مبايناً ومخالفاً للمعنى المعطى عادةً لكلمة الميراث في التداول القديم، وذلك راجع، كما أسلفنا القول إلى حداثة ولادته وشيوعه في القاموس اللغوي العربي المعاصر؛ إذ لا يمكن فصل الحديث عنه عن الحديث عن الفكر النهضي العربي منذ تشكلت خطاباته الأولى إلى اليوم، ومن ثم عن مجموعة من المفاهيم الأخرى من مثل الهوية والأصالة والمعاصرة والحداثة والتحديث والتأصيل والتقدم والتأخر. . . ؛ الشيء الذي يجعل من التراث، في بداية الأمر ونهايته، دائم الارتباط بالحاضر الذي يتم التفكير فيه بداخله، لا بالماضي الذي تمت ولادته فيه.

إنه في ظل الحاجة الملحة إلى صياغة مشروعنا الحضاري البديل الذي نستطيع من خلاله مجابهة الضعف الذاتي الذي رسَّخ فينا الارتهان الحضاري وتسبب في وصولنا إلى مرحلة الغثائية من جهة، ومقاومة الهجمات الخارجية المسترسلة التي تبغي إحكام الطوق على عنق الأمة حتى لا تعاود شهادتها على الناس وتصل إلى مرحلة الخيرية التي نعتها الله بها، من جهة أخرى؛ أقول: إنه في ظل هذه الحاجة الملحة نكون ملزمين بالتفكير الجدي والمسؤول بخصوص القضايا المرتبطة ببناء الذات، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، حتى نتمكن من الحد من حالات الاهتزاز الفكري والثقافي الذي نعاني من جرائه الأزمات وفقدان القدرة على اكتساب الوعي الحقيقي القادر على امتلاك كل ما من شأنه إعادة الاعتبار للهوية التي تم تمييعها، والذات التي تم الإجهاز عليها واستلابها.

من هنا يتأسس القول بضرورة إعادة النظر في مجموعة من القناعات والمنطلقات والفهوم، لعل في مقدمتها الفهم الشائع عن التراث، مفهوماً ومعرفة ومقاصد، خاصة ونحن على وعي بآثار ذلك في سُبُل التعامل مع التراث، فهماً وإعمالاً؛ الشيء الذي يستوجب الإيمان الراسخ «بضرورة توفير نصوص الماضي المشرقة حتى يستفاد منها في تغيير واقعنا من وضعه البئيس إلى أوضاع مقبلة نريدها زاهرة لأجيال أمتنا القادمة»[(١)]؛ ولعل هذا الإيمان يتأسس على خلفية مفادها أن «استيعاب الماضي ووعي حركته التاريخية ضروري لفهم الواقع الحاضر، فمن خلال فهم آليات ومكتنزات الواقع الراحل، أو المتابعة الدقيقة لمسارها التاريخي، يمكن إدراك مختلف التطورات التي خضعت لها المجتمعات الإسلامية، سواء على الصعيد السياسي أو العسكري أو الاقتصادي، أو الاجتماعي أو الفكري أو الثقافي أو التربوي، ويسمح بكشف الجينات التي أسهمت بشكل أساسي في انبثاق الواقع الحالي للأمة، ودقة المتابعة تحتاج إلى إعمال الوعي في فهم وقائع التاريخ، علماً بأن الماضي لا يمكن الولوج إلى أغلبه إلا من خلال النص المكتوب»[(٢)].

يتأسس على ما سبق التأكيد على أهمية التراث ومكانته في بنية التفكير العربي الحديث والمعاصر، بل وضرورته الحضارية، خاصة إذا استحضرنا في هذا المقام إسهام التراث في ترسيخ أصالة الشخصية العربية الإسلامية، ومن ثم تمكين الباحثين من الوعي بمدى ضرورة الماضي في عملية تكوين الصورة الحقيقية للحاضر، وتشكيل المعالم الأولية لصورة المستقبل. وعليه، «فمن يكتب عن تراثه إنما يكتب عن نفسه، بمعنى ما، والباحث إذ ينظر في تراثه، ولو نظر فاحص ناقد، يتأمل ذاته على نحو ما،

---

(١) محمد بريش: «أي امتداد نقصد من فكر ابن العربي؟» مجلة الهدى ع: ٢٨ ـ ١٩٩٣/٢٩، ص٣٦.

(٢) المرجع نفسه.

ويعي بها ضرباً من الوعي. (. . .) وبمعنى آخر، إن العقل إذ يرتد على نفسه ويرجع إلى تاريخه، لكي يجعل منه موضوعاً للنظر والفحص، فهو لا ينفك يلتحم بذاته، وبقدر ما ينفصل عنها ليراها، إنما يتحصل له وعي مغاير بذاته فتتغير نظرته إلى تراثه وإلى ذاته في الوقت نفسه»[١].

من هنا جاءت جاءت ضرورة التراث في سيرورة التفكير النقدي للذات التي لا زالت تعاني من عدة أزمات، لعل من أبرزها وضوحاً: أزمة الهوية وأزمة الوحدة وأزمة التقدم والعدالة السياسية والاجتماعية. . .؛ الشيء الذي يعطي للماضي ـ بصفة عامة ـ ثقلاً يفرض هيمنته على الوعي العربي المعاصر، يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «إنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلا وكان الماضي حاضراً فيها كطرف منافس، وبعبارة أخرى، إنه ما من أحد يستطيع أن يجادل في أن الماضي يشكل في الوعي العربي، الحديث والمعاصر، عنصراً محورياً ورئيسياً في إشكاليته؛ ومن السذاجة إغفاله والطموح إلى تحقيق الحداثة بالقفر عليه. إن ثقل الماضي وهيمنته على الوعي العربي معطى واقعي لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه، ويبدو أنه من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي، وبعبارة أخرى: لا يمكن للعرب أن يحلّوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي؛ إلا إذا أحصوا وحاصروا رواسبه في الحاضر، وإذن فالمعركة يجب أن تكون نقدية، ويجب البدء برفع الضباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية الحاضر والمستقبل»[٢].

إن للتراث مكانة بارزة في بنية الفكر العربي المعاصر، بل وصارت قضيته ـ بكل أبعادها المعرفية والإيدولوجية والسياسية والحضارية ـ تحظى

---

(١) علي حرب: مداخلات، ص٨ ـ ٩.
(٢) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص١٨٩.

بالمزيد من الاهتمام من قبل مختلف التيارات والتوجهات الفكرية والإيدولوجية والسياسية المشكلة لنسيج الخطاب العربي المعاصر؛ كل تيار، بل وكل مفكر أو مثقف، يقرأه ويتعامل معه بناء على الخلفية التي تمنحه إياها مرجعيته العقدية أو الفلسفية أو الإيدولوجية.

وإذا كان التعامل مع التراث، مفهوماً ومضموناً، في العقود الأولى من بداية التفكير في النهضة العربية لم يكن بمثل الحجم الذي هو عليه اليوم؛ فلأن نقلة نوعية جديدة في دراسته تزامنت مع التحولات المهمة التي عرفها المجتمع العربي منذ أواخر الستينيات من القرن العشرين الميلادي، الشيء الذي أفرز العديد من الكتابات والندوات والمؤتمرات. . . ؛ الغرض منها ـ على وجه الخصوص ـ مقاربة قضية التراث ببحث مكانته وموقعه في بنية التفكير والسلوك العربيين من جهة، وتحليل آليات التعامل معه، بدءاً من المفهوم وانتهاء بأدوات إعماله في عملية إعادة تشكيل مقدمات بناء الذات وشخصيتها، من جهة أخرى.

يستفاد مما سبق التأكيد على مسألة جوهرية في هذا المقام، وهي أن التعامل مع التراث، مفهوماً ومضموناً، توزع بين العديد من التيارات العربية، كل تيار يقرأه ويتعامل معه ويُعمله وفق الرؤية العامة التي تتحكم فيه وفي رواده؛ ولعل هذا ما تفصح عنه كتابات العديد من الباحثين ممن شغلتهم قضية التراث. يقول الدكتور غالي شكري: «شغلتني قضية التراث منذ بداية حياتي الفكرية تقريباً، شغلتني مرتين: الأولى على مستوى الفن، والأخرى على الصعيد الاجتماعي والحضاري، كانت علاقة الفن بالتراث مع القضايا القديمة التي واجهت الأدب العربي الحديث منذ أواخر القرن الماضي وبدايات القرن الحالي [القرن العشرين]؛ ولكن هذه الواجهة اتخذت صورة حادة مع أوائل الخمسينيات حين ظهرت حركة الشعر الحديث واتهمها السلفيون بمعاداة التراث القديم لمجرد أنها خرجت على العمود الخليلي خروجاً نسبياً. اقترنت هذه الفترة في حياة جيلي بالنشاط

السياسي الموفور لدعاة الفكرة الإسلامية المتطرفة والقائلة بأنه لا مستقبل للأمة العربية إلا إذا عادت إلى النبع الأول في الإسلام وهو القرآن»[١].

من هنا دعوته الملحة للثوريين العرب «بالدخول الشجاع في معركة التراث، لا لأنها مفروضة عليهم فحسب، بل لأن الثورة العربية لا تستكمل مقومات وجودها بغير تراث يحميها ويغذي بقاءها»[٢]؛ الشيء الذي يعني في بداية الأمر ونهايته أن «لا سبيل لثورة ثقافية عميقة دون أن تشمل قضية التراث بإعادة نظر جذرية تتناول كافة المحرمات التي عانى الفكر العربي من تجاهلها أمداً طويلاً»[٣].

وفي نفس الخط الفكري الإيدولوجي يكتب الدكتور توفيق سلوم عن أهمية التراث ومكانته في بنية التفكير العربي الماركسي المعاصر؛ حيث تحتل قضية التراث عنده، أبعد مدى وأكثر أهمية، سواء على الصعيد النظري الإيدولوجي أو العمل السياسي. فـ «في صلب الرؤية الماركسية للمسألة التراثية يقوم الفهم الديالكتيكي للعلاقة بين القديم والجديد، للتوارث والاستمرارية في التاريخ. ففي مجرى التطور لا يأتي الجديد نفياً كاملاً للقديم، تخريباً له وتدميراً، وإنما يتمثل ويستخدم كل ما تضمنه القديم من عناصر إيجابية، قابلة للحياة، فإن النفي، في التناول الديالكتيكي له، ليس هدماً بقدر ما هو بناء، ليس إلغاء بقدر ما هو تطوير. إنه نفي ينطوي بالضرورة على التوارث (. . .) وعليه، فلا يمكن للثقافة أن تتطور بدون توارث (. . .) وعليه [كذلك] فإن التراث منطلق، لا غنى عنه للسير إلى الأمام، لبناء صرح الثقافة البروليتارية»[٤].

وإلى جانب ذلك، يلعب التراث، وفي هذه الرؤية، وخاصة في بلدان

---

(١) غالي شكري: التراث والثورة، ص٢٥.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٦.
(٣) المرجع نفسه، ص٣١.
(٤) توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، ص١٧ ـ ٢٢.

الشرق «دوراً أكبر منه في الغرب؛ ويعود ذلك إلى جملة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والروحية، ترتبط في المقام الأول، بخصوصية مسيرة الشرق التاريخية بالمقارنة مع الغرب»[1]. كما «أن الرجوع إلى الماضي وتراثه وتقاليده، يأتي، في الكثير منه، تعبيراً عن اليأس من اللحاق بالأمم المتقدمة العصرية، فتجربة العقود التي أعقبت الاستقلال، بينت الصعوبة البالغة في ردم الهوة الفاصلة بين بلدان الشرق النامية وبلدان الغرب المتطورة، فالتعويل على النماذج والقيم الغربية في الاقتصاد والسياسة (. . .) والثقافة (. . .) لم يؤت ثماره، وخيّب الآمال المعقودة عليه. هذا ناهيك عن أن الغرب نفسه يعيش أزمة حادة، اقتصادية واجتماعية وروحية، فتجتاحه موجة من التشكيك بصنم التكنيك [= التقنية] والعلم والعقل»[2].

ويضاف إلى ما سبق ذكره، تأكيد توفيق سلوم على ضرورة التراث في مشروع تعريب الماركسية، والذي لا يعني ـ في هذا المقام ـ ترجمة المؤلفات الماركسية ـ اللينينية إلى اللغة العربية، بقدر ما يقصد به ـ في المقام الأول ـ تقديم الفكر الماركسي في قالب عربي، وعرضه في صورة قريبة من مدارك الجمهور العربي. بيد أن إنجاز هذه العملية الصعبة لا يرتبط فقط باعتبارات عملية ـ سياسية، أو بمقتضيات الدعاية والتحريض، وإنما تمليها ـ وفق هذا التصور ـ اعتبارات منهجية ونظرية، لا تقل شأناً وأهمية؛ ومنها على وجه الخصوص الرغبة الملحة في تقديم رؤية فلسفية شاملة، ونظرية متكاملة إلى الكون كله، والتاريخ العالمي بأسره؛ ثم تقديم البرهان التاريخي على صحة أطروحاتها[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٢ ـ ٢٣.
(٢) نفسه، ص٣١ ـ ٣٢.
(٣) نفسه، ص٣٦.

غير أن أهم دافع للاهتمام بالتراث في المرحلة الحاضرة عند غالبية المثقفين والمفكرين الماركسيين، هو الوقوف في وجه التيارات الأخرى، ومنها على وجه الخصوص التيار الإسلامي التأصيلي، الذي تسميه الأدبيات الماركسية بالتيار الظلامي الرجعي، أو التيار السلفي اللاتاريخي؛ وهو وجه آخر من وجوه الصراع الفكري ـ الإيدولوجي بين التيارات المشكلة للفكر العربي المعاصر، والذي تعكسه العديد من الكتابات التي ما زالت تؤسس مشروعها على خلفية نظرية مؤداها أن البحث في التراث العربي صار «حقلاً من حقول الصراع الطبقي في شكل صراع فكري [و] أن القضية التراثية لم تعد مجرد قضية معرفية، بل صارت في السنوات الأخيرة قضية سياسية، أو بالأصح صار طابعها السياسي واضحاً ومطلوباً»(١).

لهذه الاعتبارات يقرر طيب تزيني حكماً قاسياً بخصوص التيار الإسلامي المشتغل بالتراث، حيث يقول على سبيل المثال لا الحصر: «يبقى أخيراً أن نسجل الحصيلة التالية، وهي أن النزعة المشار إليها في صيغتها تلك [= النزعة السلفية] حينما تلح على التراث العربي ـ الإسلامي، فإنها تفعل ذلك، أولاً، حرصاً على التراث نفسه بمعزل عن الحاضر والمستقبل، بمقتضياتها الاجتماعية الطبقية والاقتصادية والقومية والإيدولوجية، بحيث يكون ذلك التراث هو الذي يفرض ويخلع شخصيته ومعناه وآفاقه على ذلك الحاضر والمستقبل، دون أن يكون لهذين الأخيرين قوة ذاتية لتحديد معناهما وشخصيتها وآفاقهما. ثانياً: إن إلحاح النزعة السلفية ذاك يتأتى من الحرص الثابت والصارم على الأخذ بالجانب الرجعي اللاعقلاني والمناهض للفكر الإيجابي التقدمي في هذا التراث. وهي، بهذا السياق، موقف اختيار تراثي ينصب على التأكيد بأن الامتداد الرجعي اللاعقلاني للنصوص الأصلية المقدسة هو الإرث الحقيقي لها، رافضة

(١) محمد دكروب: تقديم كتاب: في السجال الفكري الراهن لطيب تزيني، ص٩.

بذلك التقاليد الحية الثورية التي تكونت في نطاق التراث العربي - الإسلامي، والتي تشهد بعض أصدائها حالياً في بعض الكتابات والعادات والتقاليد الشعبية في كثير من الحياء والحذر والضعف»[١].

يتأسس هذا الموقف الفكري على خلفية نظرية خلاصتها أن الاهتمام بالتراث في المرحلة الحاضرة ينبني على مقدمة منهجية تتراوح بين الاستلهام من جهة، والتبني التاريخي التراثي من جهة أخرى. يقول طيب تزيني بخصوص هذه القضية: «فنحن نستعيد الماضي تراثياً حين نستلهمه ونسائله ونحاوره بهدف الإسهام في حل مشاكلنا المعاصرة، دون أن يلزمنا ذلك بتبنّي موقف من ذلك الماضي تبنياً عشوائياً أعمى، وعلى أساس التقديس أو الاحترام المسبق له (. . .) إن استعادة الماضي تعني، في مثل هذه الحال، أن نستلهم ذلك الموقف الإيدولوجي من خلال ربطه بموجبات ومقتضيات وآفاق المرحلة القومية المعاصرة، ويتاح لنا، على ذلك الطريق، التأكيد بأن أسلافنا قد قاموا بما نقوم به نحن راهناً. لقد قاموا بالتصدي للجبرية الغيبية، بالرغم من المواقف الخاطئة معرفياً التي وقعوا فيها»[٢].

من هنا يصبح بحث التراث العربي بحثاً في قضية الثورة الثقافية التي تدخل في نطاق الثورة الاجتماعية الاشتراكية في الوطن العربي؛ وعلى هذا الأساس «لم تعد قضية التراث قضية تراثية فحسب، وإنما كذلك اجتماعية وسياسية وثقافية عامة. إن تسييس تلك القضية على نحو واع وقاصد ومفصح عنه، لا يمكن إلا أن يؤخذ بعين الاعتبار العميق، إذا أريد لهذه الأخيرة أن تجد حلاً صحيحاً. إذ مع الإشارة إلى أهمية الجانب الأكاديمي من البحث التراثي الذي ينجزه باحثون تراثيون مسيَّسون وغير مسيَّسين مباشرة، لا يفوتنا التأكيد على أن نظرية التراث المقترحة هنا ترى مهمتها

(١) طيب تزيني: من التراث إلى الثورة، ص٧٣، ٧٤.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٧٦، ٢٧٧.

القصوى في العمل على اكتشاف وحدة الفكر العربي في سياقه التراثي (...) وفي خلق جسور عميقة بينه وبين الحاضر العربي في احتياجاته الشاملة»[١].

بالتراث ـ إذن ـ تستعين الإيدولوجية الفكرية الماركسية العربية المعاصرة لإثبات الذات وشرعية الاختيار الإيدولوجي؛ فهي من أبرز من اشتغلوا بقضية التراث، قراءة وتقويماً وإعمالاً، بل وإعادة كتابته باعتماد الرؤية الثورية التي تنظر من خلالها إلى الحاضر نفسه؛ بحيث يجد التراث نفسه ـ في نهاية المطاف ـ مقحماً بشكل قسري في إحدى حلقات الدائرة السياسية العربية المعاصرة، ومطالباً بالإسهام في الإجابة على مجموعة من الأسئلة؛ ومن هنا أهميته ومكانته في بنية الخطاب الماركسي العربي المعاصر؛ لأنه الأساس الذي يتمكن من خلاله هذا الخطاب من البرهنة على صحة وجوده وحقه في التركة الحضارية التي تتصارع مختلف التيارات عليها.

وبناء عليه؛ تستلزم ثورية الموقف من قضايا الحاضر الانطلاق من الموقف نفسه لرؤية التراث، «أي: لمعرفته معرفة ثورية، أي: لبناء هذه المعرفة على أساس من إيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر، أي: القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي لإنتاج التراث الفكري في الماضي؛ نعني بها القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة، العلم، الأدب الفن) المكونة لهذا التراث»[٢].

تظهر ـ إذن ـ مما سلف من فقرات، المعالم الكبرى لطبيعة الاهتمام والانشغال بقضية التراث في بينة التفكير العربي الماركسي المعاصر؛ يجد

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٣٠، ٣٣١.

(٢) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية: ١/١٦.

التراث نفسه دائماً، وبشكل أو بآخر، مقحماً في دائرة الصراع الإيدولوجي المعاصر، بموازاة مع مجرى التحرك السياسي والاجتماعي والإيدولوجي القومي الذي تتبناه القوى الداعية إلى الثورة في العالم العربي، على غرار ما هو معمول به في الكثير من بقاع العالم؛ بحيث «في سياق ذلك التحول الخطير في الحياة السياسية والإيديولوجية والثقافية عامة في الوطن العربي، أخذ المثقفون الثوريون (اليساريون) المنتظمون في صفوف أحزاب ثورية، وغيرهم من الذين يحومون حولها، يجدون أنفسهم أمام مهمة شائكة وشائقة، في آن واحد، تلك هي دراسة التراث (والتاريخ) العربي، ودراسة الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي، بهدف الوصول إلى موقف هذا الأخير من ذلك التراث أولاً؛ أي: تحديد فيما إذا كان هذا التراث يمثل، بشكل أو بآخر، أحد مصادره أو محرضاته التاريخية والتراثية، وثانياً بهدف الانطلاق إلى التراث الليبرالي البورجوازي الأوروبي في مرحلته الأولى التقدمية، خصوصاً، لتمثله واستيعابه واختزانه عبر ذلك الفكر»[1].

وبناء عليه؛ تكون إحدى نتائج الاتصال بالتراث العربي التمكين لما تسميه الأدبيات الماركسية بالثقافة البروليتارية[2]، التي تتأسس على خلفية منهجية «تعتمد على موضوعتين: **الأولى**: كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وإيديولوجية معاصرين. **الثانية**: كون هذه المعرفة، رغم انطلاقها من منظور الحاضر، علمياً وإيديولوجياً، لا تستوعب التراث إلا في ضوء تاريخيته»[3]، ولعل هذه الرؤية الحريصة على كسب قدم السبق في التعامل مع التراث العربي الإسلامي نابعة كذلك من تمثل الماركسيين العرب المعاصرين للأدبيات التوجيهية التي رسخها ماركس وإنجلز ولينين

(١) طيب تزيني: مرجع سابق، ص٣٦٨.
(٢) انظر توفيق سلوم: مرجع سابق، ص٢٠ وما بعدها.
(٣) حسين مروة: المرجع السابق، ص٢٦.

وتلامذتهم؛ حيث ذهب لينين، على سبيل المثال، إلى التأكيد على أن الماركسيين «هم حراس التراث»[١]؛ و«الحافظون للتراث والأكثر أمانة له»[٢].

هكذا تتبدى أهمية التراث ومكانته في بنية التفكير الماركسي العربي المعاصر، وهي مكانة تتأسس، على وجه الخصوص، على قناعة إيديولوجية تعمل قدر الجهد على التأكيد على جدل العلاقة بين التراث والواقع من جهة، وأهمية الأول في عملية تحقيق الثورة الاشتراكية في المجتمع العربي، من جهة أخرى؛ وهو مطلب لا تخلو منه أي نظرية تتعامل مع التراث؛ لكن يبقى الاختلاف في المرجعية والأهداف. يقول محمد عابد الجابري موضحاً إحدى غايات البحث التراثي: «إن التراث يشكل، بالفعل، المقوم الأساسي للنزوع الوحدوي لدى العرب في كل العصور، وهو يغذي هذا النزوع في العصر الحاضر بصورة أقوى. . . ولكن مع ذلك لا بد من الاعتراف بأننا لم نتمكن من ترتيب العلاقة بين أجزاء هذا التراث من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى بالصورة التي تجعله يؤسس ذاتنا العربية وفق متطلبات العصر، ولعل الملاحظات التالية[٣] تبرز إلى أي مدى يفتقد تاريخنا الثقافي إلى إعادة كتابة. . إلى إعادة بناء»[٤]؛ وذلك باعتماد منهج نقد العقل المكون لهذا التراث الذي هو «جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة»[٥]؛ لا تكون خلالها مهمة ممارسة النقد من أجل النقد، «بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي

---

(١) انظر: مختارات لينين ٩٧/١ وما بعدها، نقلاً عن محمد عمارة: نظرة جديدة إلى التراث، ص١٠.
(٢) لينين: المؤلفات الكاملة ٥٤٢/٢ ـ نقلاً عن توفيق سلوم ـ مرجع سابق، ص٢٠.
(٣) تنظر هذه الملاحظات من الصفحة ٤٦ إلى الصفحة ٤٨ في: تكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري.
(٤) المرجع نفسه، ص٤٦.
(٥) المرجع نفسه، ص٥.

وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»[١].

وبناء عليه، يُمكن التراث العربي الإسلامي من خلال إعادة كتابته بروح نقدية وبتوجه من طموحنا، كما يقول الجابري، من تحقيق خطوتي التقدم والنهضة، من جهة، ومن نقد أطروحات أو قراءات التيارات التراثية المعاصرة التي يصنفها الجابري في خانة القراءة المحكومة بالنزعة السلفية[٢]، من جهة أخرى؛ بل وتتجلى أهمية الرجوع إلى التراث، في مشروع نقد العقل العربي للجابري، في كون التراث مثقلاً بالعناصر الإيجابية التي يمكن استعادتها، وإتمام عناصرها، ومنها على وجه الخصوص ما يسميه بالروح العقلانية الرشدية التي ـ يؤكد الجابري ـ أن عصرنا يقبلها، «لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي»[٣]. وعليه، يتجه الطموح النقدي للتراث العربي الإسلامي ـ وفق هذه الرؤية ـ «إلى هدف واحد هو: قراءة التراث بشكل يجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في آن واحد»[٤].

وعلى ضوء ما تم سرده من الشواهد، يتبين أن من مقاصد الاهتمام بالتراث في الفكر العربي المعاصر، بمختلف تياراته ومدارسه وتوجهاته، العمل على الانتقال من مرحلة النظر إليه كمعطى، إلى مرحلة التعامل معه من خلال بناء نظرية عن التراث؛ ولعل هذا ما جاء مثله في بيان الإعلان عن ندوة (التراث والعمل السياسي)، الذي يتلخص في دعوة المثقفين إلى الإسهام في وضع منهجية شاملة لدراسة التراث في اتجاه أن يكون عامل تأصيل وخصوصية حضارية، نستلهم منه نظمنا واختياراتنا ومشروعنا

(١) المرجع نفسه، ص٧ ـ ٨.
(٢) ينظر بتفصيل هذه المسألة في مقدمة كتابه «نحن والتراث».
(٣) نحن والتراث، ص٧٥.
(٤) المرجع نفسه، ص٧٧.

التاريخي[1]، الذي يمكننا من تحقيق فعل مجابهة كل ضروب الاستعمار والانحطاط والارتهان الحضاري.

وبناء عليه؛ يكون من الأكيد القول: إن التراث ضرورة بكل المقاييس، لا من أجل تحقيق شرط التواصل بين الأزمنة الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل)، ولا من أجل بحث إمكانات التقدم من خلال الاستئناس بما يزخر به من تراكم معرفي ومنهجي وحضاري؛ ولكن ـ وهذا هو المهم ـ من أجل تحقيق الهوية والحفاظ على وجود الأمة ذاتها، بموازاة مع واقع التحدي الحضاري الذي تعيشه. يقول الدكتور فهمي جدعان في هذا الإطار: «تشير جميع القرائن إلى أن قضية التراث ستظل أحد هواجسنا الرئيسية في السنوات القابلة من هذا القرن، وإلى أنها، إن لم توضع بعد ذلك وضعاً صحيحاً، قد تصبح مصدر قلق مقيم وحيرة دائمة للأجيال التي ستنحدر من أصلابنا؛ ومرد هذا الوضع إلى أمرين: أولهما: أن التراث مشرع الأبواب على ماض مقدس؛ وثانيهما: أن التراث ملتحم بحاضر متخلف؛ ونحن، قبل كل هذا وبعد كل هذا، قد شكّلَنا التراث تاريخياً وصاغ كياناتنا على هذا النحو أو ذاك؛ فأصبحنا به أحراراً أو له عبيداً؛ وما من خطو كبير نريد أن نخطوه، أو سياسة رئيسة نريد أن نخطها، إلا ويفرضان علينا، بقدر يسير أو بقدر غير يسير، موقفاً من التراث، أو في التراث، صريحاً أو ضمنياً»[2]؛ ذلك لأن للتراث مجموعة من العلائق الكبرى التي لا تضفي عليه الثراء فحسب، وإنما السلطة والقسر والقداسة أيضاً؛ وهي: علاقة دينية، الإسلام لحمتها، وعلاقة قومية، العرب لحمتها، وعلاقة إنسانية، المخلوق البشري لحمتها؛ وبذلك يمتد التراث عبر ثلاث قنوات كبرى: امتداد ديني في الأزل، وامتداد قومي

---

(١) انظر: ندوة «التراث والعمل السياسي»، ص٦.

(٢) فهمي جدعان: نظرية التراث، ص١٣.

في التاريخ، وامتداد إنساني في الكون المباشر[١].

من هنا ترسخت أهمية التراث ومكانته في بنية التفكير العربي المعاصر، والتي لا يمكن إنكارها مهما حاول المنكرون الدعوة إلى ذلك، فعلى الرغم من أننا نفكّر بأسلوب مغاير، في كثير من المناحي، لأسلوب السابقين، فإنه لا يمكن التفكير في حاضرنا، بل وفي مستقبلنا، من دونهم، حتى ولو كنا ضدهم. كما أننا لا نستطيع استرجاع «أعمالهم لمجرد قيمتها التاريخية أو الإيدولوجية، أي: لمعرفة دلالتها على عصرها، أو لتبيان مشروطيتها التاريخية؛ بل نسترجعها أيضاً، وخاصة، لكي نتعلم منها ونفكر بها ونعقل بواسطتها ما لم نكن نعقله، أي: لقيمتها المعرفية والفكرية؛ وهذه القيمة تتعدى، برأيي، الناحيتين: الإيدولوجية والعلمية، ولعله بهذا يتميز الفكر (. . .) عن العلم والإيدولوجيا معاً، فالنصوص الفكرية ليست مجرد تراث أصبح ينتمي كلياً إلى الماضي، ولا هي مجرد مرحلة فيلسوف أو مفكر (. . .) [فلا] مندوحة في عمل الفكر من استعادة أعمال السابقين والأسبقين للاشتغال عليها، والبناء بها؛ بحيث تبدو ممارسة التفكير في حقيقتها بمثابة تفكك وتأويل وإعادة بناء»[٢]؛ وخاصة في زمن تتعرض فيه الأمة لمجموعة من التحديات التي تضرب في العمق الهوية العقدية والشخصية الحضارية؛ ذلك أنه «حين يعجز جيل الحاضر عن إثبات وجوده في زمانه، فالماضي هو حاضرنا؛ لأن جيلاً لا حاضر له لا بد من غزوه، إما من ماضيه أو من حاضر الغير؛ وهو حين لا يفقد هويته بالذوبان في الغير، يمتد ماضيه إلى مستقبله من خلال قوة الماضي وضعف الحاضر واجتياح هذا الماضي للمستقبل»[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ص١٣ ـ ١٤.

(٢) علي حرب: نقد النص، ص٩٥ ـ ٩٦.

(٣) فائز إسماعيل: «من نحن؟ بين التراث والتجديد والثورة» في ندوة: (التراث والعمل السياسي)، ص١٨.

إنها مسألة تتعلق بقضية الأصالة؛ أصالة الأمة في المرحلة الحاضرة، والتي تعني ـ فيما تعنيه ـ الحرص على المقومات الأساسية التي تقوم عليها هذه الأمة بالإخلاص لها عن طريق الوفاء لرسالة الأجداد في بناء المجتمع وعمارة الأرض وفق مبادئ العقيدة التي ينتسبون إليها؛ والتي كانت وراء كل ما أنتج من أفكار وفهوم ونظريات وقواعد، تبين ـ بكل وضوح ـ أن التراث إبداع إنساني واكب تحولات المجتمع الداخلية والخارجية، الفكرية والسياسية والمعرفية والاقتصادية والاجتماعية والإيدولوجية. . . ؛ الشيء الذي يجعل منه ـ أي: التراث ـ قضية موروث وقضية معطى في الوقت ذاته.

على هذا الأساس؛ يشكل تجديد التراث ـ في إحدى صوره ـ «قضاء على معوقات التطور والتنمية والتمهيد لكل تغيير جذري للواقع، فهو عمل لا بد للثوري من أن يقوم به، وإلا ظل القديم شبحاً ماثلاً أمام الأعين يمثل أرواح الأسلاف التي تبعث من جديد، تتربص بالأبناء شراً إذا هم خرجوا من جبتهم، ورفضوا سلطانهم، ولم يدينوا لهم بالطاعة والولاء، أو يقوم أنصار المحافظة والإبقاء على الأوضاع القائمة باستغلال هذا المخزون لصالحهم، وأخذ الجماهير من جانبهم، وقطع خط الرجعية على أنصار التغيير والتقدم وسحب البساط من تحت أرجلهم»[(١)]؛ وذلك لأن «تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة، وبيان أسباب معوقاتها»[(٢)]. وعليه؛ يصبح التراث جزءاً من مكونات الواقع العربي المعاصر، ويصبح التجديد فيها «إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر»[(٣)].

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١٦.

(٢) المرجع نفسه، ص١٦.

(٣) المرجع نفسه، ص١١.

إن العديد من الكتابات العربية المعاصرة تكشف عن مكانة التراث وأهميته في بنية التفكير العربي، حاضراً ومستقبلاً؛ بل والبعض منها يجعله مقدمة أساسية لرسم خريطة المستقبل العربي؛ إذ يقتضي منهج استشراف المستقبل امتلاك الرؤية المبصرة التي تستفيد من تجارب السابقين، حتى يُستأنس بعناصر نجاحهم في بناء المجتمع، ويتم تجنب أخطائهم ومواطن فشلهم، وقد لا نجانب الصواب إن قلنا، مع الدكتور فهمي جدعان: «إن بناء المستقبل، عند الإنسان المسلم، مدعو إلى أن يقوم على الأسس الثلاثة التالية: المعطيات المباشرة للواقع، التراث الحي الذي يتم دمجه في النظم المادية والحياتية المشخصة، أو استقلابه بعملية التمثل الأدبي والجمالي؛ والوحي الموجِّه للفعاليات الجوهرية؛ المقروء في ضوء توجهات العصر الأصيلة ودعوات المستقبل المشروعة، ومن شأن هذه الأسس أن تولد تراثاً سمته الإبداع يتجه إلى المستقبل، دون أن ينكر ثوابت الماضي الحية وتوجيهاته الفريدة»[1].

يستفاد من هذا النص مسألة مهمة جداً، ونحن نتحدث عن مكانة التراث وأهميته في بنية التفكير العربي المعاصر، ويتعلق الأمر بعلاقة الوحي بالتراث، وبتعبير آخر أكثر وضوحاً ودلالة نقول: ما الذي يمكن أن تقدمه دراسة التراث، في المرحلة المعاصرة، لمعرفة الوحي؟. إنه سؤال ينم عن القيمة الدينية للتراث من جهة، وعن قيمة هذا الأخير في فهم الوحي والدين بصفة عامة، من جهة أخرى.

فمما لا شك فيه أن التراث العربي الإسلامي إنما نشأ من مركز الوحي، قرآناً وسنة؛ حتى إن الكثير من الفهوم والنظريات والتآلف نجدها مصبوغة بالصبغة الدينية إلى درجة يصعب معها الفصل بين الوحي وما أنتج

(١) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص٥٧١.

من علوم ومعارف؛ لدرجة أن بعض المفكرين، من داخل التيار العلماني العربي المعاصر على وجه الخصوص، يقرون بهذه الحقيقة التي لا ينكرها إلا جاهل أو معاند. يقول الدكتور حسن حنفي، على سبيل المثال: «نشأ التراث من مركز واحد هو القرآن والسنة (. . .)، فلو لم يكن هناك قرآن لما قام التراث القديم، ولما نشأت الحضارة الإسلامية»[1].

ويقول الدكتور محمد عابد الجابري وهو يسمي الحضارة الإسلامية: «إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها، فإنه سيكون علينا أن نقول عنها: إنها حضارة فقه»[2]؛ والفقه ـ كما هو معلوم في الاصطلاح الشرعي ـ هو مجموع الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية، والتي منها على وجه الخصوص القرآن والسنة النبوية.

وعليه، يكون للتراث حضور يوجب التكريم والاحترام، وذلك باعتباره ـ في أجزاء كبيرة منه ـ أفهاماً وتطبيقات للدين؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار ـ في هذا المقام ـ أن الذين ألفوا شروحاتهم وتعليقاتهم وتفسيراتهم، كانوا أقرب إلى الوحي من جهة، وإلى اللسان الذي نزل به، من جهة أخرى؛ ومن هنا ضرورته لفهم الدين؛ بحيث لا يمكن إسقاطه والرجوع مباشرة إلى الوحي تحت مبررات واهية من مثل: (هم رجال ونحن رجال).

وتجدر الإشارة ـ ههنا ـ إلى التأكيد، مع الدكتور عبد المجيد النجار، على عدم إلزامية التراث في فهم الدين، لعدم وجود دليل شرعي يثبت ذلك من جهة؛ ولأن اللاحقين غير مقيدين بأفهام السابقين اضطراراً من جهة أخرى[3]؛ ويبقى الأساس: عدم القفز عليه؛ فهو وإن لم يكن غاية، فعلى

---

(١) حسن حنفي: مرجع سابق، ص١٣١.
(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٩٦.
(٣) انظر بتفصيل رأي عبد المجيد النجار في: فقه التدين فهماً وتنزيلاً، ص٤٦ وما بعدها.

الأقل وسيلة لتحقيق الغاية، ونقصد بها: غاية تجديد التدين، فقهاً وتنزيلاً.

وحاصل القول ـ في هذا الموضوع: إنه «لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى ـ كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن ـ؛ لأنها وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب، وتنفذ فينا من كل جهة؛ كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا؛ لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي أم تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا، وليس تكاثر الأعمال المشتغلة بالتراث، دراسة وتقويماً، إلا دليلاً قاطعاً على الشعور بملازمة التراث لنا، تاريخاً وواقعاً»[١].

هكذا يصبح الحاضر، والمستقبل معاً، مشروطين بالماضي الذي لا يمكن البتة القفز عليه؛ إذ تثري معرفته الحاضر، وتسهم في الإلمام بقوانين هذا الأخير التي تساعد ـ بدورها ـ على تحقيق التنبؤ الجيد بالمستقبل واستشراف آفاقه، فالمرء ينحدر بالضرورة من قمه الماضي، مهما توهم وزعم أنه ابن بيئته الحاضرة.

وعلى الرغم من إيمان غالبية المفكرين، باحثين ومثقفين، بأهمية التراث وضرورته بل وسلطته على حاضر التفكير العربي، فإن من أبرز المعضلات التي لا تزال تعترض التعامل معه، معضلة المفهوم؛ خاصة والقراءة السريعة لخارطة الكتابات في هذا الباب، تبين بوضوح أن هناك اختلافاً في تحديد مفهوم التراث حتى بداخل التيار الفكري الواحد؛ وذلك

---

(١) طه عبد الرحمٰن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص١٩.

راجع إلى عدة أسباب، منها ما هو ذاتي يتصل بالمفكر ذاته، ومنها ما هو موضوعي يتصل بطبيعة العلاقة العامة بالتراث.

وعلى هذا الأساس، يتبين أن الضرورة المنهجية تقتضي بحث هذه القضية، بتحديد المفهوم؛ على اعتبار أن ذلك يعد مدخلاً ضرورياً للانتقال إلى مرحلة بحث التراث ذاته؛ إذ لا تؤتى البيوت إلا من أبوابها، وباب كل ميدان أو علم أو فن مصطلحاته ومفاهيمه؛ وكلما ظلت المفاهيم والمصطلحات غامضة، أثر ذلك ـ بشكل من الأشكال ـ على الفهم والاستيعاب والتقويم والإعمال، فإذا ما تبين أن للتراث مكانة وموقعاً مترسخاً في الذات، توجب البدء بمعرفة الألفاظ والأسماء والمسميات، قبل الخوض في المضامين، وعلى هذا الأساس تتأكد أهمية الدراسة المصطلحية في أي فن من الفنون، أو علم من العلوم أو ميدان من الميادين؛ لأنها، وكما يقول الدكتور الشاهد البوشيخي، «من أوجب الواجبات وأسبقها وآكدها على كل باحث، في أي فن من فنون التراث، لا يقدم ـ ولا ينبغي أن يقدم ـ عليها تاريخ ولا مقارنة ولا حكم عام ولا موازنة؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم، الذي عليه ينبني التقويم السليم والتاريخ السليم»[١].

وبناء عليه، سنخصص المبحث الأول من هذا الفصل لمعالجة مفهوم التراث في الفكر النهضي العربي من خلال سيرة اللفظ ودلالة الهوية؛ وذلك بغية وضع اليد على مكامن الاختلاف وأسبابه ونتائجه، لنصل في نهاية المطاف إلى تأكيد قاعدة منهجية نعتقد صحتها، وهي أن الاختلاف في المنطلقات يؤدي بالضرورة لا إلى الاختلاف في النتائج فقط، وإنما إلى الاختلاف في التصورات والمناهج كذلك.

(١) الشاهد البوشيخي: مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، ص١٣.

الفصل الأول

إشكالات العلاقة بالتراث

المبحث الأول

إشكال المفهوم

المطلب الأول

سؤال المفهوم في اللغة والاصطلاح

أولاً: التراث في اللغة:

إن لفظ التراث في اللغة العربية من مادة (و.ر.ث)؛ والمعاجم العربية القديمة تجعله مرادفاً لكلمتي الإرث والميراث، وهما مصدران يدلان على ما يرثه المرء من والديه من حسب أو مال. كما فرقوا بينها فجعلوا التراث دالاً على الحسب، والإرث والميراث دالين على المال، وقد التمس اللغويون تفسيراً لحرف التاء في لفظ التراث، فقالوا: بأنه واو؛ أي: أن أصل اللفظ (وُراث)، وقد قُلبت الواو تاء لثقلها على الواو؛ والمعروف في اللغة أن الواو تُقلب تاء، كما في تُجاه الذي أصله الوجاه،

وتُهمة التي أصلها الوهمة، وتُكاة التي أصلها الوكاة. كما أُبدلت الواو هاء في أحد مصادر ورث، وهو رِثَة كعدة، وأصلها: وِرْث. قال الجوهري في الصحاح: الميراث أصله مِوْرَاثٌ، انقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها، والتراث أصل التاء فيه واو، تقول: ورثت أبي، وورثت الشيء من أبي، أرثه بالكسر فيهما، ورثا ووراثة وإرثاً، وتقول: أورثه الشيء أبوه،وهم ورثة فلان، وَوَرَّثَهُ توريثاً: أي: أدخله في ماله على ورثته؛ وتوارثوه كابراً عن كابر[1].

وجاء في «لسان العرب»: ورِثَ فلان أباه يرثه وراثة وميراثاً، وأورث الرجل ولده مالاً إراثاً حسناً؛ ويقال: ورِثْتُ فلاناً مالاً أرثه وِرثاً إذا مات مُوَرِثُكَ، فصار ميراثه لك، وقال تعالى إخباراً عن زكريا ودعائه إياه: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٥ ـ ٦]؛ أي: يبقى بعدي، فيصير له ميراثي. قال ابن سيده: إنما أراد يَرِثني ويرث من آل يعقوب النبوة، ولا يجوز أن يكون خاف أن يرثه أقرباؤه المال، لقول النبي ﷺ: «**إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركنا فهو صدقة**»[2]، وقوله ﷻ: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦]. جاء في التفسير أنه ورّثه نبوته وملكه، وتقول: ورثت أبي وورثت الشيء من أبي أرثه، بالكسر فيهما، ورثا ووراثة وإرثاً، الألف منقلبة من الواو، ورِثةً، الهاء عوض الواو، وإنما سقطت الواو من المستقبل لوقوعها بين ياء وكسرة... والياء هي الأصل... وتقول: أورثه الشيء أبوه، وهم ورثة فلان، وورثه توريثاً؛ أي: أدخله في ماله على ورثته، وتوارثوه كابراً عن كابر.

وعن ابن الأعرابي: الوِرْثُ والوَرْثُ والإرث والوِرَاثُ والإرث

(١) انظر: الصحاح للجوهري: فصل الواو.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب: قول النبي: (لا نورث ما تركنا صدقة) ـ حديث رقم (٦٧٢٧).

والتراث واحد... وعن ابن سيده: الوِرْث والإرث والتراث والميراث ما وُرث، وقيل: الورث والميراث في المال والإرث في الحسب، وروي عن النبي ﷺ أنه: «بعث ابن مِرْبَع الأنصاري إلى أهل عرفة فقال: «**اثبتوا على مشاعركم هذه، فإنكم على إرث من إرث إبراهيم**»[1]. قال أبو عبيد: الإرث أصله من الميراث، إنما هو وِرْثٌ، فقلبت الواو ألفاً مكسورة لكسرة الواو كما قالوا للوسادة إسادة، وللوكاف إكاف، فكأن معنى الحديث: إنكم على بقية من ورث إبراهيم الذي ترك الناس عليه بعد موته، وهو الإرث[2].

وجاء في المفردات للراغب الأصبهاني: الوراثة والإرث، انتقال قنية إليك عن غيرك من غير عقد ولا ما يجري مجرى العقد... ويقال لكل من حصل له شيء من غير تعب: قد ورث كذا. ويقال لمن خول شيئاً مهنئاً: أورث. قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِيٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [الزخرف: ٧٢][3].

وقال الزمخشري في «أساس البلاغة»: ورث: ورثته المال، ووَرِثته منه وعنه، وحُزْتُ الإرث والميراث، وأورثنيه وورَّثنيه، وهم الورثة والوُرَّاث.

ومعنى ما سبق أن الرجل يرث عن أبيه، وقد يرث عن غيره، قال ابن

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه كتاب المناسك، باب: (الموقف بعرفات) بلفظ: كونوا على مشاعركم، فإنكم اليوم على إرث من إرث إبراهيم، حديث رقم (٣٠١١).
وأخرجه أبو داود في سننه كذلك كتاب المناسك باب موضع الوقوف بعرفة، بلفظ: «قفوا على مشاعركم، فإنكم على إرث من إرث أبيكم إبراهيم»، حديث رقم (١٩١٩).

(٢) انظر: ابن منظور في لسان العرب: مادة ورث، والزبيدي في تاج العروس: مادة: (ورث).

(٣) انظر: الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، كتاب الواو، مادة: (ورث).

فارس: وهو أن يكون الشيء للقوم، ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب[١].

ومن جهته عمل الفيروزآبادي في «القاموس المحيط» على تقييد الإرث حيث قال: الإرث بالكسر: الميراث والأصل، والأمر القديم توارثه الآخر عن الأول. والوارث: الباقي بعد فناء الخلق، وفي الدعاء: «**أمتعني بسمعي وبصري واجعله الوارث مني**»[٢]؛ أي: أبقه معي حتى أموت، وأورثه أبوه وورَّثه: جعله من ورثته[٣].

وورد في «المعجم الوسيط»: ورِثَ فلان المال ومنه وعنه يرثه وِرْثاً ووَرَثاً وإرثاً ورِثَة ووراثة: صار إليه ماله بعد موته، ويقال: ورِثَ المجد؛ وورث أباه مالَه ومجده: ورثه عنه؛ فهو وارث (ج) وَرَثَةٌ، ووَرَّاث. الإراث: ما وُرِثَ، والإرث: الإراث، والتراث: الإراث، والميراث: الإراث، (ج): مواريث[٤].

لقد قصدنا ـ من خلال ما سبق ـ تقديم بعض التعريفات اللغوية المستقاة من بعض أمهات اللسان العربي، بحثاً عن المدلول اللغوي للتراث؛ وقد دلت ـ في مجموعها ـ على أن هذا اللفظ هو أقل الألفاظ استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جُمعت منهم اللغة العربية الفصحى؛ وأنه، من خلال اشتقاقاته المتعددة، يُحيل على استعمالين اثنين: استعمال حقيقي وآخر مجازي؛ بحيث يدل الاستعمال الأول على المال وما يؤول إليه، في حين يدل الاستعمال الثاني على الحسب والعلم والدين

(١) انظر: الزمخشري، أساس البلاغة، مادة: (ورث).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب: الدعوات، حديث رقم (٣٥٦٩)، بلفظ: «ومتعنا بأسماعنا وأبصارنا وقوتنا ما أحييتنا واجعله الوارث منا».

(٣) انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادة: (أرث)، ومادة: (ورث).

(٤) إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، مادة: (ورث).

والصناعات، وما يؤول إليها، ولعل هذا ما نستشفه مما ساقه ابن منظور في «لسان العرب» من أمثلة تفيد ذلك وتدل عليه من مثل قوله: **(وكله على الاستعارة والتشبيه بوراثة المال والمجد)**، وهو نفس البيان الذي أورده الزمخشري في «أساس البلاغة»، والذي يفيد إرث المجد من باب المجاز بحيث يقول: **«ومن المجاز أورثه كثرة الأكل التخم والأدواء، وأورثته الحمى ضعفاً، وهو في إرث مجد، والمجد متوارث بينهم»**[(١)].

وإذا ما حاولنا النظر إلى اللفظ في القواميس اللغوية الأجنبية، الفرنسية والإنجليزية خاصة، وذلك من باب إتمام هذا التحديد اللغوي، خاصة وغالبية مفكري المجتمع العربي المعاصر يستوردون منهما المصطلحات والمفاهيم الجديدة على القاموس اللغوي العربي؛ فإننا نجد نوعاً من الاقتراب بين التعريفات المعطاة وبين لفظ التراث، بحيث يحيل المعنى داخل هذه القواميس إلى التركة، كما يحيل لدى البعض من الفرنسيين، مجازاً، إلى التراث الروحي والعقدي.

وبناء عليه، فإن كلمة (Patrimoine) الفرنسية أو (Patrimony) الإنجليزية، تدل على الملكية الخاصة التي انتقلت، عن طريق الإرث، من أحد الآباء أو الأجداد. كما تدل، إلى جانب ذلك، على الممتلكات أو الهبات التي تخص الكنيسة عن طريق حق قديم. أما في القانون، فتعني: التقييم المادي لجميع الحقوق والواجبات لشخص ما، ولا توجد إلا مستندة إلى شخص؛ ويمكن أن تنقل إلى شخص آخر إما بالميراث أو الوصية.

ومثله لفظ (Heritage) الذي يدل على ملكية أو أشياء منقولة أو مكتسبة من السابقين، من مثل الأعمال الفنية، والإنجازات الثقافية، والعادات التي تسلم إلى الأجيال بالتعاقب.

---

(١) انظر: ابن منظور والزمخشري في المرجعين السابقين.

وجماع القول في هذا المضمار: إن لفظ التراث في المعاجم الفرنسية والإنجليزية على وجه الخصوص، لا يخرج عن دائرة انتقال الأشياء المنقولة أو المكتسبة من السابقين إلى اللاحقين. كما يدل ـ كذلك ـ على ما يُوَرَّثُ من عقائد وثقافة روحية؛ وهو بهذا الضرب من التعريف لا يخرج عن دائرة التعريف اللغوي العربي الذي لا يقتصر فقط على التركة المادية، وإنما يشمل ـ كذلك ـ التركة الروحية والعقدية والثقافية والفكرية، التي يخلفها السابقون للاحقين، لرابطة بينهما، نسبية أو سببية(١).

ثانياً: التراث في القرآن الكريم والحديث الشريف:

إن الاستعمالين، الحقيقي والمجازي، اللذين استقر عليهما تحديدنا لهذا اللفظ من خلال المعاجم اللغوية، تتضح معالمهما إذا ما نظرنا إلى ورود اللفظ في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ خاصة وقد تضمنت غالبية التحديدات اللغوية السابقة آيات وأحاديث نبوية، ثم من خلالها التمكين للتحديد اللغوي من الاستقرار على قاعدة محددة في التعريف.

وهكذا، وباستقراء آيات القرآن الكريم، نجد أن لفظ التراث لم يذكر إلا مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ۝١٩﴾ [الفجر: ٢١]؛ وقد فسر الزمخشري عبارة ﴿أَكْلًا لَّمًّا﴾ بالجمع بين الحلال والحرام؛ وبذلك فمعنى ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا﴾ أنهم كانوا يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم، وجاء في «جامع البيان»: في قوله تعالى ﴿أَكْلًا لَّمًّا﴾: «قال: اللَّمُ: الاعتداء في الميراث،

(١) انظر بتوسع هذه المعاني في:

1 - Webster's new collegiate dictionary.

2 - Grand Larrousse de la langue Française.

3 - The American Heritage Dictionary of the English Language.

4 - LeRobert.

يأكل ميراثه وميراث غيره»[١]، وعليه؛ يكون التراث ـ بهذا المعنى ـ هو المال الذي تركه الهالك من بعده.

وقال صاحب «تفسير روح البيان» بخصوص قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ﴾: أي الميراث، وأصله وراث، قلبت واوه تاء، والميراث هو المال المتنقل من الميت، وقال بخصوص: ﴿أَكْلًا لَّمًّا﴾: اللم: الجمع، يقال: كتيبة ملمومة: مجتمعة بعضها إلى بعض؛ والمعنى: أكلاً ذا لم على حذف المضاف؛ أي: جمع بين الحلال والحرام، فإنهم كانوا لا يورثون النساء والصبيان، ويأكلون أنصباءهم؛ وفيه إشارة إلى أنه كان بينهم ميراث يتوارثونه من إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، لكنهم قد بدلوه، كما بدلوا غيره من بعض الأحكام، أو يأكلون ما جمعه المورث من حلال وحرام مشتبه، عالمين بذلك[٢].

وهكذا دلت الآية على الاستعمال الحقيقي للتراث الذي يدل على المال، وبذلك يمكن تعريفه بأنه التركة المادية بالأساس.

أما بخصوص الاستعمال المجازي للمفهوم، فقد ورد في القرآن الكريم، كذلك، ما يدل على ذلك، من مثل قوله جل جلاله: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝٥ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ۝٦﴾ [مريم: ٥، ٦]؛ فدلت الآية على أن المراد بذلك وراثة النبوة والعلم والفضيلة، وما يدخل تحتهما، وليس المال؛ ويدخل في مجالها ـ كذلك ـ قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ۖ﴾ [النمل: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا

(١) انظر الزمخشري: تفسير الكشاف من حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ـ ٤/٢٥٣ وانظر كذلك: محمد بن جرير الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، مج١٢، ٣/١١٧، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]، وكذلك قوله جل جلاله: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ...﴾ [النساء: ١٢].

(٢) انظر إسماعيل حقي البروسوي: تفسير روح البيان ١٠/٤٢٩.

ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢]، وقد ذكر الزمخشري في هذا المقام وجهين، أحدهما: وأوحينا إليك القرآن، ثم أورثناه من بعدك؛ أي: حكمنا بتوريثه من بعده، لصحابته من الصحابة الراشدين والتابعين وتابعيهم[١]، وقال صاحب «تفسير روح البيان» بخصوص قوله تعالى: ﴿أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ﴾: «أي: ملكنا بعظمتنا ملكاً تاماً وأعطينا هذا القرآن عطاء لا رجوع فيه (...) وفي التأويلات النجمية: إنما ذكر بلفظ الميراث؛ لأن الميراث يقتضي صحة النسب، أو صحة السبب على وجه مخصوص؛ فمن لا سبب له ولا نسب له، فلا ميراث له، فالسبب ههنا طاعة العبد، والنسب فضل الرب، فأهل الطاعة هم أهل الجنة، كما قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ ﴿١٠﴾ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ﴾ [المؤمنون: ١٠ ـ ١١]. فهم ورثوا الجنة بسبب الطاعة، وأصل وراثتهم بالسببية المبايعة التي جرت بينهم وبين الله بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١٢]، فهؤلاء أطاعوا الله بأنفسهم وأموالهم، فأدخلهم الجنة جزاء بما كانوا يعملون، وأهل الفضل هم أهل الله، وفضله معهم بأن أورثهم المحبة والمعرفة والقربة»[٢].

وبانتقالنا إلى الحديث النبوي الشريف، نجد نفس الاستعمالين قد وردا بخصوص لفظ التراث، فبخصوص الاستعمال الحقيقي قال عليه الصلاة والسلام في الدعاء: «**ولك رب تراثي**»[٣]، وقال في آخر حديث الثناء على العبد المؤمن العابد، قليل الحظ من الدنيا: «**وكان عيشه كفافاً، فعُجِّلت مَنِيَّتُه وقَلَّتْ بواكِيه، وقلّ تُرَاثُهُ**»[٤]، وقال كذلك: «**إن الله قد أعطى**

---

(١) انظر: الزمخشري: المرجع السابق ٣/ ٦١٢.

(٢) انظر: البروسوي: ٧/ ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٣) جزء من حديث رواه الترمذي في سننه باب الدعوات عن رسول الله، حديث رقم (٣٥٨٦).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، حديث أبي أمامة الباهلي الصدي بن عجلان بن عمرو: ٥/ ٢٥٥.

كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث»(١)، وقال: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»(٢)، وقال كذلك: «الله ورسوله مولى من لا مولى له، والخال وارث من لا وارث له»(٣).

وعليه؛ فإن اللفظ يرادف ما يدل على التركة المادية؛ أي: ما يتركه الهالك لذويه وأهله؛ ومنه قوله ﷺ: «من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك كلًّا فإلينا»(٤).

أما في الاستعمال المجازي، فقد ورد اللفظ دالّاً على غير المال، كقوله ﷺ في حديث طويل ومنه: «وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورَّثُوا العلم؛ فمن أخذه أخذ بحظ وافر»(٥)، وقال كذلك في الحديث: «كونوا على مشاعركم، فإنكم على إرث من إرث إبراهيم»(٦)، وقال كذلك: «لا نورث، ما تركنا صدقة»(٧). قال الراغب الأصبهاني في «المفردات»: «فقد قيل: ما تركناه هو العلم، وهو صدقة تشترك فيها الأمة، وما روي عنه ﷺ من قوله: «العلماء ورثة الأنبياء»، فإشارة إلى ما ورثوه من العلم، واستعمل لفظ الورثة لكون ذلك بغير ثمن ولا مِنَّة»(٨).

---

(١) أخرجه ابن ماجة في كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، حديث رقم (٢٧١٣).

(٢) رواه البخاري في صحيحه كتاب، الفرائض، باب: لا يرث المسلم الكافر، حديث رقم (٦٧٦٤).

(٣) أخرجه ابن ماجة في سننه: كتاب، الفرائض، باب: ذوي الأرحام، حديث رقم (٦٧٦٣).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب: ميراث الأسير، حديث رقم (٦٧٦٣).

(٥) رواه أبو داود في سننه كتاب العلم، باب: الحث على طلب العلم، حديث رقم (٣٦٤١).

(٦) سبق تخريجه.

(٧) سبق تخريجه.

(٨) الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، مادة: (ورث).

كما يدل على هذا الاستعمال المجازي، ما روي عن أبي هريرة، رضي الله عنه، أنه مر بسوق المدينة، فوقف عليها، فقال: يا أهل السوق، ما أعجزكم! قالوا: وما ذاك يا أبا هريرة؟ قال: ذاك ميراث محمد ﷺ يُقسم وأنتم هنا؛ ألا تذهبون فتأخذون نصيبكم منه! قالوا: وأين هو؟ قال: في المسجد، فخرجوا سراعاً، ووقف أبو هريرة لهم حتى رجعوا. فقال لهم: ما لكم؟ قالوا: يا أبا هريرة، فقد أتينا المسجد، فدخلنا فلم نر فيه شيئاً يقسم، فقال لهم أبو هريرة: وما رأيتم في المسجد أحداً؟ قالوا: بلى، رأينا قوماً يصلون، وقوماً يقرأون القرآن، وقوماً يتذاكرون الحلال والحرام، فقال لهم أبو هريرة: ويحكم، فذاك ميراث محمد ﷺ(١).

يجدر بنا بعد الذي تقدم أن نقول: إن لفظي الميراث والإرث ـ ها هنا ـ يرادفان لفظ التركة المعنوية الدالة على العلم والحكمة والشرعة؛ ومنه قوله ﷺ: **«يا أيها الناس: إني تركت فيكم [ما] إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»**(٢).

لقد استبان لنا، في سياق ما سبق عرضه من شواهد لغوية وأخرى قرآنية وحديثية، أن لفظ التراث يُقصد به واحد من أربعة معانٍ أساسية هي:

١ ـ ميراث المال(٣).

---

(١) انظر: الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١/١٢٣ ـ ١٢٤؛ وأضاف في نهايته: رواه الطبراني في الأوسط وإسناده حسن.

(٢) رواه الترمذي في سننه كتاب: باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ، حديث رقم (٣٨٧٤).

(٣) تجدر الإشارة هنا إلى أن الكلمة المتداولة في كتب الفقه هي الميراث أو الإرث أو المواريث ومشتقاتها؛ وكذلك الشأن بالنسبة لكتب السابقين؛ حيث لم نقف في حدود بحثنا عن هذه الكلمة؛ إذ كانوا يعبرون عن فحواها ومضمونها بعبارات وألفاظ أخرى، كقول الكندي في كتابه: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله =

٢ ـ ميراث الحسب والنسب.

٣ ـ ميراث النبوة والعقيدة.

٤ ـ ميراث الحكمة والعلم والفكر.

ثالثاً: المعنى الاصطلاحي للتراث من خلال بعض التعريفات العربية المعاصرة:

إن مقاربة مفهوم التراث على المستوى الاصطلاحي تعني، ضمن ما تعنيه، محاولة جادة لملاحقة هجرة الدليل اللغوي ضمن مسار الانفتاح الدلالي؛ بحيث تتيح لنا التعريفات المتعددة لهذا المفهوم تكوين تصور أولي مفاده وجود نوع من الاختلاف؛ والذي مرده ـ في اعتقادنا ـ إلى ما تفرضه الخلفية الذهنية لكل باحث على تصوره لطبيعة الأشياء، ومنهجية التعامل معها، واتخاذ الموقف منها، ولذلك، فإننا سنسعى ـ في هذا المقام ـ إلى تقديم جملة من النصوص، شواهد نستدل بها على هذا اللون من الاختلاف، محاولين في نفس الوقت، الاجتهاد قدر المستطاع لاستخلاص التعريف الذي نراه مناسباً، والذي بمقتضاه سيتم تحليل ودراسة ما سيأتي في الفصول والمباحث المقبلة.

في البداية نود أن نشير إلى أن عدم شيوع هذا اللفظ بين السابقين يرجع ـ بالأساس ـ إلى أن البحث في التراث، أو مشكلاته وقضاياه، كما هو الشأن بالنسبة للمعاصرين اليوم، لم يكن أصيلاً في بنية تفكيرهم بحيث لم تكن هناك حاجة ماسة إلى القيام بذلك؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأوائل من هذه الأمة ما كانت مشكلة الهوية وتعلقاتها وما يدخل في

= في الفلسفة الأولى: «ما أفادونا من ثمار فكرهم» انظر: رسائل الكندي الفلسفية ١/ ٣٢، وكذلك ما قاله ابن رشد في فصل المقال: (فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك). انظر: فصل المقال... ص١٢.

مجالها، موجودة عندهم بالشكل الذي هي عليه في حياتنا اليوم؛ الشيء الذي يدفعنا بالضرورة إلى القول: إن عنصر السيادة الذي كانت تتمتع به الأمة في عصور الازدهار الحضاري، كان يمنح مفكريها وعلماءَها، الشعور بالانتماء إلى هوية قوية البنيان من جهة، وإلى مجال علمي وفكري، من جهة أخرى، لا يفرض عليهم أخذ الموقف من التراث، إما بالقبول أو الرفض أو الانتقاء؛ خاصة إذا نظرنا إلى الطابع الموسوعي الذي كانت تتميز به عقلية السابقين من هذه الأمة.

ومع وصول التاريخ الإسلامي إلى القرن التاسع عشر الميلادي، وخاصة مع دخول المجتمعات العربية حقبة التحولات السياسية والفكرية والثقافية، بفعل ما أحدثته رياح الهجمة الاستعمارية في البلدان العربية؛ بدأ يطفو على السطح الاهتمام بهذا التراث، والنظر إليه من زاوية ما يخوله من أسباب القوة التي ينبغي التحصن بها في وجه المد التغريبي؛ وبدأ يظهر، من حين لآخر، تداول هذا اللفظ في مجموعة من الأدبيات العربية التي تمثله للتعبير عن أزمة الهوية في الوجدان العربي(١).

من هنا تتضح المعالم الأولى لهذا المفهوم بداخل الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ بحيث لم يكن يحمل في كتابات القدماء البطانة الوجدانية نفسها التي يحملها في وعينا نحن اليوم؛ ذلك أنهم لم يصطدموا بمخلفات مشكلة النهضة، من قضايا وإشكالات ومفاهيم ورؤى... من مثل الأصالة والمعاصرة، والتأصيل والتحديث، والتأخر والتقدم والتمدن، والقديم والجديد... إلخ.

من هنا ضرورة الانتقال إلى المجال التداولي العربي الحديث

---

(١) فبالنظر إلى سينية أحمد شوقي للأندلسيات، والتي نظمها عقب الحرب العالمية الأولى، نجده استعمل لفظ التراث في إنشاده الذي قال فيه:

أثر من محمد وتراث ... صار للروح ذي الولاء الأمس

بلغ النجم ذروة وتناهى ... بين ثهلان في الأساس وقدس

والمعاصر، في محاولة لمقاربة هذا المفهوم بداخل عينة من الكتابات، مدفوعين، في ذلك، بالرغبة في الإجابة عن السؤال المركزي في هذا المقام: ما المقصود بالتراث في الخطابات المشكلة لنسيج الفكر العربي المعاصر؟ وما الدلالة الاصطلاحية التي يحملها ويفصح عنها في نفس الوقت؟؛ ذلك أن الإجابة عن هذين السؤالين، وغيرهما، هي التي ستحدد لنا، فيما بعد، وبشكل واضح، طبيعة العلاقة الموجودة بين خطابات النقد العربي المعاصر، ذات المنحى التقويمي في مشاريع قراءاتها، وبين التراث، كمجال يختزن العديد من العطاءات المعرفية والفكرية والحضارية...، ومن ثم طبيعة مواقف المفكرين الباحثين منه؛ إذ إثارة مفهوم التراث يؤدي بالضرورة إلى بروز جملة من القضايا ذات الصلة الوثيقة بإشكال التراث عامة؛ ذلك أن صياغة تصور عام لهذا المفهوم «لا يمكن أن يتم إلا من خلال تبلور وتبني موقف معين من هذا التراث، كما أن تبني هذا الموقف أو ذاك، تتحكم فيه أيضاً عوامل ذاتية وموضوعية، منها ما له علاقة بالموقع الاجتماعي والإيدولوجي، وكذلك التكوين المعرفي للباحث في التراث؛ ومنها ما يرجع إلى واقع المرحلة التاريخية التي يعاصرها هذا الباحث أو ذاك، والتي تفعل فعلها في صياغة موقفه من التراث»[١].

وعلى هذا الأساس؛ نكون أمام مقدمة أساسية تفرضها طبيعة التعامل مع مثل هذه المواضيع؛ ويتعلق الأمر بضرورة الأخذ بعين الاعتبار أن أي تبن لأي موقف من التراث، سينعكس، بالضرورة، على تحديد مفهومه ومدلوله، لعلمنا الأكيد؛ وهذا ما تفرضه طبيعة البحث العلمي. إن في عدم وضوح المفاهيم خطراً كبيراً على استقامة الفكر، وإن وضوح مجموع

---

(١) جواد العمارتي: «مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر»، مجلة الوحدة ع ٥٢ س ٥، ١٩٨٩، ص١٠٣.

المفاهيم المستعملة لا يوصل بالضرورة إلى إدراك الواقع والحقيقة(١)، ولكنها على الأقل، تجنب الباحث الوقوع في عدة مشكلات قد تعيق اقترابه من هذا الإدراك، والتخلص من الأسئلة الزائفة والرؤى الوهمية(٢)، وما أكثرها في مجال نقد العقليات والتصورات.

على هذا النحو، يظهر أننا سنكون ملزمين باختيار منهجية في تصنيف الكتابات التي تعاملت مع التراث، إما شكلاً أو مضموناً، في محاولة لرسم خريطة أولية لموقعه بداخل هذه الكتابات المشكلة لنسيج الفكر العربي المعاصر؛ مع الإشارة إلى أن اختيارنا لبعض الأسماء والنماذج من التعريفات لا يعني الوقوف عندها، أو أخذها مرجعية للقيام بهذه العملية، ولا إلى استخلاص أحكام تقييمية معيارية تسعى إلى المفاضلة بينها، بقدر ما نسعى، أولاً وأخيراً، إلى معرفة موقع المصطلح بداخل هذا النسيج، من خلال عينات تختلف في المرجعية والمنهج والأهداف؛ خاصة وقد تعرض مفهوم التراث لنوع من التوسعة، وضُمِّنَ عدة رؤى وتصورات، أصبح خلالها مثقلاً بتركة من المفاهيم التي تصل في كثير من الأحيان إلى درجة التناقض.

إن المتتبع لجل الكتابات التي تناولت التراث، إما مفهوماً أو مضموناً أو إشكالاً، سيلاحظ أن نسيجها يتأسس على قسمين أساسيين:

القسم الأول يحاول أصحابه جعل التراث الوعاء الذي يشمل كل ما

---

(١) الحقيقة في أبسط معانيها هي مطابقة التصور أو الحكم للواقع، وهي بهذا المعنى اسم لما أريد به حق الشيء إذا ثبت. انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي ١/ ٤٨٥.

(٢) الوهم هو الخطأ في الإدراك أو الحكم أو الاستدلال، شريطة أن يظن أنه خطأ طبيعي وأن وقوع المرء فيه ناشئ عن انخداعه بالظواهر، وهو من قبيل التصور والتخيل، ويطلق على كل صورة ذهنية لا يقابلها في الوجود الخارجي شيء. انظر: المرجع نفسه ٢/ ٥٨٣.

يتعلق بالإنسان، وبناء عليه، تم إدخال الوحي (قرآناً وسنة) في تعريف التراث. غير أنه بالنظر في خارطة هذا القسم سنجده يتوزع أيضاً إلى تيارين متباينين من حيث هدف هذا الإدخال. فأما أولهما فهو الخاص بأصحاب الرؤية الإسلامية التي تنظر إلى الوحي من زاوية كونه الأساس، بناء على فهمهم لعلاقة التراث بالميراث مما يستفاد من اللغة والقرآن الكريم الذي ورثه المؤمنون مصداقاً لقوله جل جلاله في سورة فاطر: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢]، والذي سمى التوراة والإنجيل ميراثاً مصداقاً لقوله جل جلاله في سورة الأعراف: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الأعراف: ١٦٩]، وقوله تعالى في سورة الشورى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُورِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾ [الشورى: ١٢].

وأما ثانيهما، فهو الخاص بأصحاب الرؤية العلمانية العربية، الذين اعتبروا الوحي جزءاً من التراث، وذلك بغية إخضاعه لنفس المناهج النقدية المستعارة من حقول العلوم الإنسانية الغربية، التي نزعت صفة القدسية عن كل الظواهر والمعطيات المدروسة، وتعاملت مع النصوص بخلفية معرفية تؤكد على أنه لا يوجد أي شيء فوق التحليل والنقد والتشريح، وعلى ضوء هذين الموقفين ستتحدد طبيعة العلاقة بين الوحي والتراث من جهة، وطبيعة موقع الوحي في منظومة الدعوة إلى تجديد الرؤية والمنهج من داخل التراث ذاته، من جهة أخرى.

وأما القسم الثاني من هذا النسيج، فينقسم بدوره إلى تيارين من حيث التصريح بالانفصال بين التراث والوحي، أو عدمه.

فأما التيار الأول، فيصرح أصحابه مباشرة بكون الضرورة تقتضي، منهجياً ومعرفياً، وضع خط فاصل بين الطرفين، وإن كانوا يؤكدون على تبعية التراث للوحي؛ وقد تأسس هذا النوع من الفصل بناء على نظرتهم إلى طبيعة الفكر البشري بما هو اجتهاد محكوم بطابع النسبية والتغير، في حين يتصف الوحي بصفات الربانية والشمولية والثبات.

وأما التيار الثاني فينطلق ـ على العموم ـ من الفهم العام لمفهومي النهضة والحداثة؛ بحيث يقدم تعريفاته بناء على منهجية مستمدة من المرجعية العلمانية التي ينتمي إليها، ولعل في عدم تصريحه بطبيعة العلاقة الموجودة بين الطرفين، يعمل على صياغة خطاب فكري يعتمد أسلوب التقية المنهجية، تبعاً لطبيعة الظروف والملابسات الفكرية والسياسية والإيدولوجية والاجتماعية التي تحيط بخطابات الفكر العربي المعاصر من كل جهة.

وللاقتراب من هذين القسمين الكبيرين، نورد، فيما يأتي، بعض النماذج من التعريفات الدالة على ما بسطنا القول فيه سالفاً.

فمن جهته يؤكد الدكتور عبد المجيد النجار على أن التراث هو ما تناقلته أجيال الأمة من العلوم والمعارف، نظرية وتطبيقية، في مختلف حقول المعرفة، ومختلف مجالات التطبيق في الحياة العملية، مما هو من كسبها الاجتهادي في التدين بالدين الإسلامي، فهماً لأحكامه ومطلوباته المجردة، وتنزيلاً لها على واقع الحياة في مناحيها المختلفة؛ وبهذا المعنى يخرج النجار ـ من مفهومه هذا ـ ما تناقلته الأمة من الوحي متمثلاً في نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وذلك لأنه موروث عن الأجيال السابقة بمجرد الرواية والنقل، وليس موروثاً باعتباره كسباً اجتهادياً؛ إذ الوحي إلهي، مستعل عن الإنسان، وليس له فيه من مدخل سوى تلقيه والعمل بمقتضياته[1].

ولا يقتصر عبد المجيد النجار على هذا الفهم للقضية المتصلة بمفهوم التراث، بل يزيد من إيضاح رؤيته بخصوصها؛ إذ يعمل على إخراج ما وقع عليه إجماع الصحابة من المفاهيم والتطبيقات الدينية، من دائرة التراث؛

(١) انظر: عبد المجيد النجار: «مبادئ أساسية في تقويم التراث»، مداخلة ضمن أعمال ندوة «نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي»، ص٢٦٧.

وذلك لاتصاله وتبعيته للوحي في ثباته وديمومته؛ بحيث لا يمكن أن يطرأ عليه التغيير بالنظر اللاحق من الاجتهاد البشري؛ ومرد ذلك، كما يقول، راجع إلى كون ذلك الفهم قد بلغ «من القطيعة مبلغاً يخرج به من الدائرة التي تُمكن فيها المراجعة البشرية اللاحقة، ويلتحق بالقرآن والحديث في تنزهها عن الاعتراض والتعقيب؛ ومبرر ذلك أن الصحابة ﷺ، قد شهدوا نزول الوحي، وحضروا ظروفه وأحواله، ورافقوا أسبابه ومناسباته، وتوفر لهم من التمكن من لسان العرب وأساليبه ما لم يتوفر لغيرهم، فإجماعهم على فهم معين، وهم على هذه الحال، يرقى بذلك الفهم إلى درجة من اليقين بأنه هو المراد الإلهي لا يحتمل المراجعة؛ ولذلك أجمع المسلمون على أن الإجماع هو المصدر الثالث للتشريع، وبهذا المعنى نخرجه من دائرة التراث في سياق حديثنا عن التراث وفهم الدين»[١].

ومن جهته يذهب الأستاذ طيب بوعزة إلى أن مفهوم التراث يدل على شيء أنتج في فترة ماضية، ثم تناقل عبر فترات زمنية أخرى حتى تقادم، فأصبح تراثاً، ولذا؛ فمفهوم التراث ـ وفق هذه الرؤية ـ لا يجب أن يستغرق الإسلام؛ لأنه وحي رباني، وليس نتاجاً أنشأه تفكير بشري محدد بالزمان والمكان، فتمر عليه فترات ليكتسب صفة القدامة، فيكون تراثاً. فالإسلام، بذلك، ليس نتاجاً نابعاً من منطقة معينة من الأرض حتى يكون مشدوداً إليها، بل هو وحي تنزل من السماء إلى كل أرض، ورسالة خاتمة معطاة لكل الأزمان.

وبناء عليه، ينبغي أن نصطلح بالتراث الإسلامي كل العطاءات العقلية الإسلامية في الفكر والعلم والعمران؛ تلك العطاءات التي ما هي إلا اجتهادات انطلقت من الوحي، وتفاعلت مع مشكلات وظروف حياتها، أصابت أو أخطأت، أما الوحي السماوي فهو ملزم لنا، وثابت ومطلق،

---

(١) عبد المجيد النجار: فقه التدين: فهماً وتنزيلاً، ص٤٨.

وعلى أساسه يجب أن تنهض ثقافتنا، وبمعالجته التشريعية، يجب أن ننظم مجتمعاتنا الراهنة[١].

ويضيف طيب بوعزة، في تحديده لمنطق الفصل بين التراث والوحي، عاملاً آخر، يتجلى في اعتماد بعض الباحثين، وخاصة منهم أصحاب الرؤية العلمانية، على التصنيف الذي أقامته الرؤية الغربية، بحيث يحمل الموقف الغربي «خطأ منهجياً فادحاً في نظرته إلى التراث، إذ لا يفرق بين الإسلام (الوحي الإلهي) والفكر الإسلامي، الذي أنتجته العقلية الإسلامية في مراحل استمرارها الزمني التاريخي، وضمن ظروفها ومعطياتها الحياتية المتميزة، وبقدرات اجتهادية تأدت بها إلى نتائج تحتمل الصواب والخطأ»[٢].

وفي نفس المسار يذهب حسين علي محفوظ ـ الذي عرف التراث بكونه كل ما ترك ماضونا من حضارة وعلم وأدب ورأي وصناعة وفن، وكل ما ورث قدماؤنا من معقول ومنقول، وكل ما خلف أسلافنا من مأثور[٣]؛ وهو نفس التعريف، تقريباً، الذي نسجه الدكتور كمال أبو المجد، حينما ذهب إلى أنه «مجموع ما وصلنا مما أنتجه الأقدمون من فكر وما تركوه من أثر»[٤].

ويعرفه الدكتور علي جمعة محمد بقوله: «هو نتاج العقل البشري المسلم عبر القرون»[٥]؛ أو هو النتاج الذي جعل لنفسه محوراً وهو النص ـ

(١) طيب بوعزة: مشكلة الثقافة في الوطن الإسلامي، ص١٠٤.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) حسين علي محفوظ: «تقييم التراث أساساً ووسيلة» مجلة المورد، مج٧، ع٢، ص١٣.
(٤) كمال أبو المجد: «المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة» في: «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي»، ص٥٧٢.
(٥) علي جمعة محمد: المدخل، ص٩.

الكتاب والسنة ـ بما اشتمل عليه من أحكام ومقاصد شرعية، تشتمل على قيم، وهذه المقاصد والقيم تعمل في وسط قواعد، وتعمل كل هذه المنظومة في مجال السنن الإلهية التي خلقها الله ﷻ، في الكون والنفس والمجتمع، فقد جعل المسلمون النص محوراً لحضارتهم، والمعنى: أنهم جعلوا النص الشرعي معياراً للتقويم، ومنطلقاً للخدمة، ومرجعاً يرجعون إليه؛ ولذلك نجدهم قد ولدوا علوماً كثيرة كعلم الفقه والأصول والنحو؛ وهم بذلك يريدون أن يخدموا النص[1].

على هذا النحو تظهر معالم الرؤية التي ألح ـ من خلالها ـ من مثلنا بهم سابقاً على ضرورة الفصل بين الوحي والتراث؛ وإن كانوا يؤكدون على العلاقة الوطيدة الموجودة بين الطرفين، على اعتبار أن محور هذه التركة هو الوحي، من جهة، وأن أغلب ما تتضمنه هذه التركة من مفاهيم وفهوم تشتغل بالمفاهيم الدينية المباشرة أو المساعدة من جهة أخرى؛ كما أن التراث الإسلامي، في عمومه، والذي يسدده الوحي، يمتزج بأمرين هما: أمر العقيدة وأمر العمل، فمن لا يحمل العقيدة الإسلامية، أو لا يلتزم عملياً بمبادئ التراث الإسلامي لا يسمى عمله تراثاً إسلامياً بمعناه الحقيقي؛ لأن المعارف التي تضمنها «لم تنقطع في كل أطوارها التي تقلبت فيها، وفي كل المظاهر التي تشكلت بها، عن خدمة مبدإ الحقيقة الإسلامية، وإن تفاوتت هذه الخدمة في ما بينها»[2]؛ فهي كلها، بذلك، معارف بمنزلة آلات ووسائل خادمة لتلك الحقيقة؛ وإن كانت هذه المعارف من جهة أخرى تتنوع إلى معارف آلية وأخرى مقصودة، كما يقول جميل مبارك[3].

---

(١) المرجع نفسه: ص١٠ ـ ١١.

(٢) طه عبد الرحمٰن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٨٥.

(٣) انظر: محمد جميل مبارك: «مفهوم التراث: تعاريف ومحددات» مداخلة ضمن ندوة «نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي»، ص٩٩.

ولننتقل، فيما يلي، إلى تقديم نماذج من تيار التأصيل الإسلامي القائل بضرورة الوصل بين الوحي والتراث، ومنها رأي الدكتور محمد الروگي الذي رفض، في تعقيبه على رأي النجار السابق، قصر التراث على ما تناقلته أجيال الأمة من العلوم والمعارف، نظرية وتطبيقية، مما هو كسبها الاجتهادي؛ وذلك لأن إخراج الوحي بشقيه من ذلك، لا يدل عليهما (= القصر والإخراج) لفظ التراث؛ وقد فسر ذلك بقوله: «ولعل السبب في هذا الإخراج هو الإشفاق على الوحي من أن يسوى باجتهاد المجتهدين، فيشمله ما يشمله من النقد والتعقيب»[1]، وقد رأى الروگي أن هذا الإشفاق كان له «أن يأخذ طريقاً آخر أسلم، وهو أن يقيد لفظ التراث بما يدل على بشريته، أو على أنه تراث نبوة؛ وإلا فإن القرآن الكريم قد سمى التوراة والإنجيل ميراثاً ـ (والميراث والتراث في اللغة واحد)[2] ـ في مواطن منها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْهُدَىٰ وَأَوْرَثْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ ﴿٥٣﴾﴾ [غافر: ٥٣]، ثم إن قصر التراث على الإنتاج الفكري للأمة، وإقصاء الوحي منه، يقلل الثقة به، والميلان القلبي إليه، ويفقد قوة الانجذاب إليه، ونحن قدمنا أن عزة الأمة في ذاتها، وأن ذاتها تراثها»[3].

ومن جهته، يتخذ الدكتور جميل مبارك نفس الموقف من هذه القضية؛ إذ، وهو يتناول بالتحليل مفهوم التراث، عرفه بكونه مجموع «نصوص الوحي والعلوم والمعارف التي أنتجها السابقون حولهما من أجل توظيف وخدمة الحقيقة الإسلامية التي تضمنها تلك النصوص ليرثها عنهم اللاحقون، ليضمنوا بها الاستمرار في العيش في ظلال تلك الحقيقة

---

(١) محمد الروگي: تعقيب ضمن الندوة السابقة، ص٢٨٩.
(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (ورث).
(٣) محمد الروگي، المرجع السابق، ص٢٨٩ ـ ٢٩٠.

الإسلامية»[١]؛ مع العلم أنه كان، قبل هذا الكلام بقليل، قد قدم تعريفاً آخر لم يُدخل فيه الوحي مكوناً من مكوناته الأساسية؛ حيث عرفه بكونه: «عبارة عن العلوم والمعارف التي أنتجها السابقون من أجل توظيف وخدمة الحقيقة الإسلامية، ليرثها عنهم اللاحقون، ليقتبسوا منها ما يصلهم بماضيهم، ويخدمهم في حاضرهم ويضمن لهم طريق الدخول إلى مستقبلهم؛ كل ذلك في إطار تلك الحقيقة الإسلامية الممثلة في الكتاب والسنة»[٢].

ويقول مروان كجك في نفس الشأن: «إن القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة هما أقدس ما نملك من تراث، بل هما أجل ما تملكه البشرية من كلمة، وليس من خوف في اعتبار القرآن والسنة الصحيحة تراثاً؛ ولا يعني ذلك إخضاعهما لمبدإ الشك؛ هما فوق الشبهات، كما لا يعني إخراجهما من دائرة الشك أن ذلك سيحميهما من هجمات المبطلين؛ فلطالما كانا غرضين لسهام الأعداء منذ نزول قول الله سبحانه: ﴿ٱقۡرَأۡ﴾، وقبل أن يردنا اصطلاح التراث بالتصور الغربي»[٣].

ويضيف موضحاً رأيه بخصوص هذه القضية، بعدما قدم جملة من الأدلة من اللغة والقرآن والسنة[٤]: «وبذلك ندرك أنه لا داعي للإعراض عن اعتبار كل من القرآن الكريم والسنة الصحيحة تراثاً، فهما في قمة التراث وأقدسه وأطهره، والأحق بالرعاية والدراية، واللذان لا يخضعان البتة لما تخضع له بقية فروع التراث النابعة عنهما، أو بمشاركة غيرهما، كالتراث الأدبي أو المعماري، أو غير ذلك من فروع ما يقع تحت مصطلح

---

(١) جميل مبارك: مرجع سابق، ص١٠٠.
(٢) نفسه، ص٩٩ ـ ١٠٠.
(٣) مروان كجك: «القرآن والسنة تراث»: مجلة البيان، ع١٤٠، س١٤، ١٤٢٠، ١٩٩٩، ص١٢٠.
(٤) هي مجموع الأدلة التي قدمناها في تعريفنا للتراث لغة.

التراث وأقسامه»[١].

لقد قصدنا من خلال النماذج التي استشهدنا برؤية أصحابها تجاه التراث من خلال علاقته بالوحي، عرض نوعين من التعريفات يدوران حول محوري الوصل والفصل؛ ولعل اختلافهما راجع ـ فيما نعتقد ـ إلى طبيعة الموقف الذي يتبناه كل تيار على حدة، بل وكل مفكر داخل التيار الواحد، بخصوص هذه القضية الشائكة التي تتجاوز مشكل التعريف لتصل إلى تكوين تشابك في الرؤية والموقف من التراث؛ وهو ما يؤثر، حتماً، في المنهجية المتبعة في التعامل مع هذا الأخير فهماً وتنزيلاً.

غير أننا لاحظنا من خلال تتبعنا لنسيج هذا التيار ـ الذي يتبنى الرؤية التأصيلية المستندة إلى المرجعية الإسلامية ـ وجود مواقف أخرى تتعامل، في تعريف التراث، بمنهج الجمع بين الوصل والفصل، وهي منهجية نراها قريبة من الصواب المنهجي؛ إذ لا يمكن الفصل بين الوحي والتراث لما للأول من موقع قوي في منظومة الثاني، وخاصة فيما يتعلق بالتراث الإسلامي؛ أي: تلك التركة الحضارية التي صيغت باعتماد المرجعية والمنهج الإسلاميين.

كما لا يمكن، في نفس الوقت، وصلهما لما لكل واحد منهما من خصوصيات، من جهة، ولما قد يؤدي هذا الوصل ـ من جهة أخرى ـ إلى إفقاد الوحي خاصية القدسية ومتعلقاتها التي بها لا يتميز عن التراث فقط، ولكن عن باقي العقائد والفلسفات كذلك، ومن النماذج التي يمكن الاستشهاد بها في هذا المقام نذكر كلاًّ من الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور أكرم ضياء العمري والدكتور محمد عمارة.

فبالنسة للأول نجده يفرق بين مستويين من التراث: المستوى

---

(١) المرجع السابق.

المعصوم والمستوى البشري. يقول القرضاوي: «واجب أن أبين ـ هنا ـ أننا ـ نحن دعاة الحل الإسلامي ـ لا ندعو إلى تقديس التراث كله، وأخذه بعُجره وبجره وصوابه وخطئه؛ ولهذا كان لا بد لنا من تحديد معنى التراث، فكلمة التراث تشمل مجالين أو مستويين يختلف أحدهما عن الآخر اختلافاً كلياً وجذرياً:

ـ المستوى المعصوم من التراث: ما كان مصدره الوحي الإلٰهي متمثلاً في القرآن الكريم، وفيما ثبتت صحته من سنة النبي ﷺ التي هي البيان النظري والتطبيق العملي للقرآن، ونعني بهذا المجال قطعي الدلالة والثبوت من كتاب الله وسنة رسوله؛ ولا مجال فيه لاجتهاد أو تفسير؛ ولذا كان رفضه رفضاً للدين نفسه؛ وهو يمثل فلسفة النظام وأساس مشروعيته العليا، ويحدد إطاره وأسسه العامة واتجاهاته الأساسية في مختلف جوانب الحياة، وتسمية هذا الجانب تراثاً من باب التساهل والاتساع في التعبير؛ وإلا فإن الإسلام ليس تراثاً، ولا ماضياً، إنه الماضي والحاضر والمستقبل؛ وهو رسالة الله العامة الخالدة التي تخاطب الإنسان وتهديه في كل زمان ومكان.

٢ ـ المستوى البشري من التراث: وهو يمثل عمل العقل الإنساني في فهم الجانب الإلهي المعصوم من التراث، وفي شرحه وتفسيره والاستنباط منه وفي تطبيقه وتنفيذه في شتى جوانب الحياة العقلية والأدبية والحضارية؛ وهذا المستوى يضم كل علوم الدين، فهذا المستوى من التراث له أهميته ومكانته الخاصة لاتصاله بعقيدة الأمة وسر وجودها ووحي الله إليها، فهذه كلها ـ على تفاوت مراتبها ـ تراث إسلامي، وهي على كل حال إنتاج عقول لم تضمن لها العصمة من خالقها؛ ففيها الصواب والخطأ، وفيها الحق والباطل، وفيها السمين والغث، وموقفنا هو موقف الانتقاء والاختيار، وهذا يعني قبول التراث ـ وخاصة ما يتعلق بالدين والعربية منه ـ في جملته، لا في تفصيلاته، في مجموعه لا في جميعه؛ وبعد هذا القبول

والتسليم تبدأ عملية الانتقاء والاختيار»[1].

أما بالنسبة للدكتور أكرم العمري، فإنه يذهب إلى أن «التراث الإسلامي هو ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى، المعنوية والمادية، بل إنه يشتمل على الوحي الإلهي (القرآن والسنة) الذي ورثناه عن أسلافنا»[2]، ويزيد - موضحاً رؤيته لهذا الوصل بين الوحي والتراث - قائلاً: «وعندما نتبنى هذا التعريف للتراث، فإن النظرة إليه، والتعامل معه لن يكون واحداً، إذ الوحي الإلهي لا يقبل الانتقاء والاختيار منه، أو محاولة تطويعه للواقع، أو التفكير بتوظيفه لتحقيق مصالح خاصة أو عامة، بل هو إطار يحكم الحياة، ولكنه يدعها تتطور داخله، فإذا انفلتت خارجه فقد وقع انحراف لا بد من تقويمه»[3].

وبنفس الرؤية يقرر الدكتور محمد عمارة ما سبق، لكن مع شيء من الحيطة المنهجية؛ بحيث ذهب إلى أن «القرآن والسنة جزء من التراث بمعنى من المعاني؛ قد يكون بالمعنى اللغوي؛ لأن القرآن يتحدث عن (الكتاب الذي أورثنا)، بمعنى أن كل موروث فهو تراث. بهذا المعنى يمكن أن نسمي القرآن والسنة تراثاً، لكن ليس بمعنى أنه من الفكر الذي نأخذ منه ونترك؛ لأن القرآن يمثل الوحي الإلهي والوضع الإلهي، والسنة الصحيحة في البيان العملي والتطبيقي للبلاغ القرآني (...) وبالتالي فهو ليس بالفكر الذي ارتبط بزمن ما؛ ومن الممكن أن يقال: إن الزمن قد تجاوزه، وهو ليس إبداعاً بشرياً يتغير بتغير الزمان والمكان؛ ومن ثم فنحن لا نطلق من الناحية الاصطلاحية كلمة التراث على القرآن والسنة، لكن من

(1) يوسف القرضاوي: نقلاً عن محمد مراج «إشكالية التراث والمعاصرة»، مجلة منار الإسلام، ع2، س15، ص86.
(2) أكرم ضياء العمري: التراث والمعاصرة، ص27.
(3) نفسه، ص28.

الناحية اللغوية يمكن أن يطلق عليهما تراث»[١].

من هذه المنطلقات، جميعها، نشأ التحفظ في إطلاق التراث على الوحي، خاصة إذا علم أنه لم يعد خاصاً ـ من حيث البحث والدراسة والتقويم والقراءة ـ بالمنتسبين إليه من هذا الجيل أو ذاك، بقدر ما أصبح في حكم الملك المشاع الذي تتقاسمه الملل والنحل والأيديولوجيات والتيارات المختلفة، وخاصة منها تلك التي تعتمد القراءة المسلحة بأحدث ما أنتجته العلوم الإنسانية الغربية من الأدوات والآليات والمفاهيم، التي لا تنظر إلى النص المقروء، كيفما كان أصله وفصله ونوعه ومرجعيته، إلا من زاوية كونه نصاً مفتوحاً على كل قراءة؛ الشيء الذي يصبح معه الوحي كأي نص أدبي أو تاريخي أو فلسفي، نظراً للسلطة القوية التي أصبحت لمناهج العلوم الإنسانية بداخل حقول المعرفة المعاصرة؛ بل وتلك التي أصبحت تؤديها تلك المناهج في حياة العديد من المفكرين والمثقفين العرب المعاصرين، ومنهم على وجه الخصوص الباحثون العلمانيون العرب الذين لم يترددوا ـ ولن يترددوا ـ في استعمال أي منهج منها ما دام يخدم مشروعهم الفكري والإيدولوجي؛ الشيء الذي أصبح معه القرآن الكريم مجرد نص مفتوح على كل تحليل وقراءة وتقويم لساني أو سميائي أو تاريخي أو نفسي. . . ؛ مثله مثل باقي الكتب العقدية الأخرى.

هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، يتم ـ بناء على التصور العام الذي تنطلق منه تلك المناهج ـ إلغاء المكوّن الأساسي للدين الإسلامي، ألا وهو مكون الغيب؛ ولعل هذا ما يُفصح عنه قول أحدهم: «ومن جملة التآمر على هذا الدين العظيم، أنهم حاولوا، ولا يزالون يحاولون، أن يعطوا للدين وجهاً غيبياً»[٢]؛ إذ الغيبيات، في نظر هذا الباحث، «ظاهرة دخيلة

---

(١) انظر: الحوار الذي أجرته معه مجلة العالم، ع٢٧٠، بتاريخ ١٥ أبريل ١٩٨٩، ص٣٥.

(٢) فائز إسماعيل: «من نحن؟» مرجع سابق، ص٥٠.

على الدين، وما كانت يوماً من جذور الدين، وإنما هي بدع جاءت تبريراً للاستغلال»[1].

إن نفس التصور نجده عند الدكتور حسن حنفي، الذي يعتبر نفسه مجدداً وفقيهاً للمسلمين في العصر الحاضر[2]؛ حيث ذهب إلى أنه بإمكان المسلم المعاصر «أن ينكر كل الجانب الغيبي في الدين، ويكون مسلماً حقاً في سلوكه»[3]؛ بل وذهب إلى أبعد من ذلك حينما اعتبر أن الله جل جلاله، شعور يخلقه الإنسان، فـ «كما أن الشعور الإنساني يخلق إلٰهاً، فإنه يخلق شيطاناً»[4].

وبناء على المعطيات السالفة الذكر، نكون قد بينا قدر المستطاع رأينا في القضية المبحوثة على المستوى الاصطلاحي؛ كما نكون، كذلك، مدفوعين إلى التأكيد على ضرورة وضع الوحي والتراث كل في مجاله الخاص به، بل والتشديد على ذلك؛ وهي ضرورة تقتضيها طبيعة المرحلة التي يجتازها الفكر العربي؛ الذي بعَدِّه «الإسلام تراثاً للأمة أدخل الوحي الإلهي، الذي نزل على رسول الله ﷺ، إلى صلب التراث، ومزج بالفكر

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) بحيث يقول في الجزء الأول من كتابه «من العقيدة إلى الثورة»: (أنا فقيه من فقهاء المسلمين، أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس، ليس لنا ألقاب، بل نحن من علماء الأمة، ورثة الأنبياء والمحافظون على الشرع كما كان فقهاء الأمة من قبل)، ص٤٠، ٤١، ويقول في مكان آخر: (وإذا كانت بعض المقدمات الإيمانية القديمة تبدأ فقط (باسم الله الرحمٰن الرحيم)، فإننا نبدأ (باسم الأمة)، فالله والأمة واجهتان لشيء واحد بنص القرآن)، ص٣٠.

(٣) انظر بخصوص هذه الرؤية: أحمد إبراهيم خضر: «الغيبيات في مفهوم حسن حنفي» مجلة المجتمع، ع٩٠٣/١٩٨٩، ص٢٩.

(٤) المرجع نفسه، ص٣٠، والغريب كيف ينكر هؤلاء مسألة الغيب وهي من الركائز الأساسية للإسلام، خاصة وهم يصفونه (بالدين العظيم)، فأي عظمة يقصدون وهم ينكرون قوله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ﴾ [هود: ٤٩] وقوله كذلك: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ [يوسف: ١٠٢].

الذي نسج، عبر التاريخ، حوله، وعومل الكل عند المراجعة والتقويم معاملة واحدة، يقبل منه ويرفض (. . .) وهكذا ألغي الإسلام من حيث هو دين مقدس، يضبط سلوك المسلم، ويعطي للمجتمع الإسلامي سماته الواضحة وخصائصه الحضارية المتميزة»[١].

لقد تم ترسيخ هذه الرؤية الخطيرة في نفوس ثلة من أبناء هذا المجتمع، وذلك عن طريق العديد من القنوات الفكرية والثقافية؛ قام خلالها الكتاب النصارى، ولا سيما خريجو المدارس التابعة للإرساليات الأجنبية، ومن أبرزها الجامعة الأمريكية ببيروت، بمهمات بارزة وخطيرة في نفس الآن؛ خاصة وقد أسهمت العديد من الأقلام الصحفية والمؤلفات في خدمة هذا المشروع الخطير[٢]، الذي كان من نتائجه اعتبار الإسلام مجموعة من القيم والمثل المعلقة في متحف التاريخ يترنم بها الشعراء، ولا تترك أي أثر في السلوك الفردي والاجتماعي[٣].

كما كان من نتائج ذلك ـ كذلك ـ ترسيخ المبادئ العلمانية في السلوك اليومي للإنسان، تفكيراً وتعبيراً وتدبيراً، وعزل الدين عنه.

إننا نعتقد جازمين أن المتابعة التحليلية النقدية لمجمل ما كتبه أصحاب التيار العلماني العربي بخصوص التراث وقضاياه ومتعلقاته، على نحو ما قمنا بجزء منه في هذا البحث، وما سنوضحه لاحقاً، أقول: إن

---

(١) محسن عبد الحميد: أزمة المثقفين تجاه الإسلام في العصر الحديث، ص٦٣.
(٢) نذكر على سبيل المثال لا الحصر:
أ ـ مجلة الجنان لبطرس البستاني في لبنان.
ب ـ مجلة المنعطف ليعقوب صروف وفارس نمر في لبنان.
ج ـ مجلة الهلال لجرجي زيدان.
كما نذكر من الذين عملوا على نشر هذه الأفكار ومثلها: فرح أنطون وشلبي الشميل وخليل الغانم ونجيب عازوري وقسطنطين زريق، وكلهم مسيحيون.
(٣) انظر بتفصيل: محسن عبد الحميد: المرجع السابق، ص٥٨ ـ ٦٢.

المتابعة التحليلية تسمح لنا بتأكيد ما أشرنا إليه سابقاً، عند حديثنا عن ضرورة التحديد المفاهيمي والاصطلاحي في الفكر العربي المعاصر؛ خاصة إذا تعلق الأمر بمجال ينتمي ـ معرفياً ـ إلى حقل نقد العقل أو الذهن أو الفهوم والاجتهادات البشرية؛ وقد استطاع مفكرو هذا التيار تشويه مجموعة من الحقائق وتحريف عدة أحداث تاريخية، بل وممارسة نوع من القهر المنهجي على النصوص التراثية لكي تقول ما لم يقله أصحابها؛ مستغلين في ذلك جهازاً مفاهيمياً ضخماً تم تكوينه من نسيج الثقافة الغربية المعاصرة؛ فتعاملوا مع التراث والتاريخ من خلال زاوية الرؤية التي شكلها هذا الجهاز؛ فكانوا بعيدين عن الأصالة[1] التي تدل على الصدق؛ قريبين من نزعة التقليد للغير[2].

وإذا كنا قد قدمنا بعض النماذج من التعريفات الاصطلاحية للتراث الخاصة بالتيار الأول، فإننا ـ فيما يأتي ـ نقدم نماذج أخرى من التعريفات لمجموعة من مفكري التيار الثاني، تيار الفكر العلماني العربي المعاصر، توضيحاً للصورة العامة التي تحدد موقع التراث، مفهوماً ومضموناً، في بنية الفكر العربي المعاصر.

فمن جهته يذهب الدكتور محمد عابد الجابري إلى ضرورة التميز بين مستويين للتراث، مستوى الاستعمال القديم ومستوى الاستعمال الحديث

---

(١) للأصالة معنيان: أولهما الصدق، ويطلق على العمل الصادر حقاً عن صاحبه، ويقابله المنحول، والأصالة هي الأفكار الصادرة حقاً عن صاحبها كذلك، وكل من كانت أفكاره صدى للبيئة أو الرأي العام، وغير صادرة عن ذاته، وغير متصلة بالواقع، لم يكن إنساناً أصيلاً، وأما ثانيهما فهو الجدة (بكسر الجيم) والابتداع، وهو امتياز الشخص أو الشيء على غيره بصفات جديدة صادرة عنه. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا ١/٩٥، ٩٦.

(٢) التقليد اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، معتقداً الحقيقة فيه من غير نظر إلى دليل، كأنّ المتبع (بفتح التاء وكسر الباء) جعل قول الغير، أو فعله، قلادة في عنقه؛ أو هو قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل. انظر: المرجع نفسه، ص٣٢٧.

للكلمة؛ إذ لكل منهما دلالته. يقول بخصوص هذه النقطة: «لا كلمة تراث، ولا كلمة ميراث، ولا أي من المشتقات من مادة (و.ر.ث) قد استعمل قديماً في معنى الموروث الثقافي والفكري والديني والفني والأدبي، وهو المعنى الذي يُعطى لكلمة تراث في خطابنا المعاصر (...) ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً المال، وبدرجة أقل الحسب[١]؛ بل هو غير حاضر حتى في اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا؛ فإن كلمة Héritage وPatrimoine لا تحملان المضامين نفسها التي نحملها نحن اليوم لكلمتنا العربية للتراث، فمعناها لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة»[٢].

وبناء عليه، فإن المقصود بالتراث في نظر الجابري، بصورة أساسية، هو الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية: العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف؛ إذ التراث بهذا المعنى «إنتاج فكري وقيم روحية دينية أخلاقية وجمالية»[٣].

وفي نفس المسار يحدد الدكتور حسن حنفي المعنى الاصطلاحي للتراث، كاشفاً عن رؤيته للعلاقة الموجودة بين التراث والدين؛ إذ الأخير ـ في نظره ـ جزء من التراث. يقول: «آثرنا لفظ الميراث وليس الدين؛ فالدين جزء من التراث، وليس التراث جزءاً من الدين»[٤].

---

(١) بل دلت الكلمة، كما رأينا في السابق ـ إلى جانب المال والحسب ـ على الحكمة والنبوة والمعرفة.

(٢) انظر محمد عابد الجابري: «التراث ومشكلة المنهج»، مجلة المستقبل العربي، ع٨٣ ١٩٨٨، ص٥، ٦.

(٣) محمد عابد الجابري: التراث ومشكلة المنهج في: «المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية»، ص٨٣.

(٤) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص٢٠.

وبهذا التحديد تكتمل الصورة العامة التي نكونها عن الرؤية العامة لحسن حنفي بخصوص خلفيات التعامل مع التراث، بل وتتضح دوافع العلمنة الكامنة وراء إقحام الدين في دائرة التراث، وهو ما يصرح بخصوصها بقوله: «ويمكن التعامل مع التراث [والدين جزء منه كما قال سابقاً] كما نتعامل مع المأثورات الشعبية بتطويرها وصياغتها وإبرازها تعبيراً عن روح الشعب وتاريخه»؛ إذ القضية في نظره «ليست قضية دينية، بل قضية اجتماعية أو سياسية أو فنية أو تاريخية»[١]، ولعل فيما يأتي من تصريحات بخصوص هذه القضية ما يكفي لتوضيح خلفيته الإيدولوجية المتسترة بقناع المعرفة والبحث العلمي؛ إذ لا وجود، وفق هذه الخلفية، للدين في حد ذاته، «بل يوجد تراث لجماعة معينة، ظهر في لحظة تاريخية محددة، ويمكن تطويرها طبقاً لخطة تاريخية قادمة»[٢].

وبناء على هذا المنظور، لا يتعدى الإسلام كونه «هنا واقعة حضارية حدثت في التاريخ، ويهمنا ما نشأ منه كحضارة، وليس مصدره من أين أتى، تهمنا حضارته بعد حدوثه بالفعل»[٣]؛ ولعل هذا ما يوضح موقع الدين الإسلامي في البنية الذهنية لحسن حنفي، وذلك تأسيساً على ما سبق التمثيل به من نصوص في هذا المقام، ومنه قوله بالحرف: «قد خسرنا نحن الآن بالرجوع إلى النص الخام، في اعتمادنا على قال الله وقال الرسول، وعجزنا عن تحويله إلى معنى، وعدم قدرتنا على أن نعيش في عالم المعاني»[٤]؛ ولذلك أصبحنا في نظره «أسرى للنصوص بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء»[٥].

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ص١٣٣.
(٥) المرجع نفسه.

من هذه المنطلقات يتأسس مشروع الفهم الخاص بالتراث، باعتماد آلية التجديد، يشكل خلالها التراث «نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره، والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره»(١).

وإذا كان البعض قد ألح على ضرورة النظر إلى التراث من زاوية كونه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية؛ وأن هذه القرون المتطاولة متراتبة بعضها فوق البعض الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية(٢)؛ فإن محمد أركون ذهب إلى التأكيد على أن هذه الفصول المكتوبة ـ ويقصد في الآداب ـ، من قبل باحثين متخصصين، ليست إلا عبارة عن وصف للمعارف المتراكمة المتعلقة بكل موضوع أتى به التراث، كالشعر والنثر العربي البدائي والرسالة النبوية والقرآن والحديث والسيرة والشعر الأموي، والتأثيرات اليونانية والفارسية على الأدب العربي(٣)؛ ولذلك فـ «إن الأمر يتعلق ـ في نظره ـ بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة للمرة الأولى من تاريخ الأديان خارج نطاق أية أسبقية إيتولوجية»(٤).

---

(١) المرجع نفسه، ص١١.

(٢) انظر بتفصيل ما كتبه هاشم صالح في مقاله: «التراث العربي الإسلامي والطفرة العلمية»، مجلة الوحدة، ع٢٠، ص٢٢ وما بعدها.

(٣) ينظر: بتفصيل مقدمة كتاب محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

(٤) انظر مهدي مغربي: «وقفة مع محمد أركون من خلال دعوته إلى علمنة الإسلام» مجلة المجتمع (الكويتية) ع٨٧٢، ص٣٩.

وإذا كان القرآن الكريم، في نظر أركون، «عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، [وهي بذلك] مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة»(١)؛ فإنه يذهب ـ أي: أركون ـ إلى أن عملية التتريث «لا تعني العودة إلى القرآن وتعاليم النبي» بقدر ما «تمثل أولاً خطاباً إيديولوجياً يعظم التراث عموماً، دون الاهتمام بمضامينه الحقيقية أو بأهميته العقائدية»(٢)؛ على اعتبار أنه «لا يوجد ـ في نظره دائماً ـ في الحالة الراهنة للأمور أية مشروعية روحية أو أي معيار موضوعي، أو أي مؤلف ضخم ومتميز يتيح لنا أن نحدد بشكل معصوم الإسلام الصحيح»(٣).

يفصح هذا الكلام، وغيره، عن رؤية معرفية محددة التقاسيم، خاضعة، بشكل من الأشكال، للخلفية الإيدولوجية العامة التي تحكم مسار العديد من مفكري ومثقفي المجتمع العربي المعاصر، الذين يسعون جاهدين إلى تحقيق نوع من الانتصار في معركتهم ضد ما يسمونه بالأصولية السلفية، أو الفكر الظلامي؛ والمقصود بذلك على وجه التحديد التيار الإسلامي المخالف تمام المخالفة لمشروعهم النقدي؛ وقد استغل ميدان التراث لإعلان هذه المعركة وخوضها على كافة الاتجاهات، بحيث يعلن الدكتور طيب تزيني أن قضية التراث والتاريخ، ليست أمراً يدخل في دائرة الترف الفكري، بل إنها شأن فكري ثقافي ذو بعد سياسي إلى درجة من الاتساع، بحيث إنها ـ أي: القضية تلك ـ تغدو أحياناً مسألة سياسية في أيدي القوى السياسية المتصارعة(٤).

---

(١) محمد أركون: «نحو إعادة توحيد الوعي العربي الإسلامي» مجلة الوحدة، ع١٣ ١٩٨٥، ص٣١.

(٢) محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ص٥٣.

(٣) محمد أركون: «نحو إعادة. . .»، ص٣٢.

(٤) انظر بتفصيل: طيب تزيني: في السجال الفكري الراهن، ص١٦ وما بعدها.

نحن، في هذا النص، أمام تصور إيديولوجي في التعامل مع التراث، مفهوماً ومضموناً، وهو ما أثر فعلاً على نوعية تحديده كمصطلح عند أصحاب هذا التيار؛ إذ يصبح التراث ـ وفق هذا التصور ـ «هو الحدث الاجتماعي المنصرم في بعده التطوري المتصل بالحاضر اتصالاً يقوم على التداخل به والتشابك بنيوياً ووظيفياً»[(١)]؛ وبذلك تكون عملية إعادة النظر في قضية التراث العربي «منذ ما يسمى بالعصر الجاهلي حتى العصر الراهن، بحثاً تاريخياً وتراثياً»[(٢)]، توظف فيه المنهجية المادية الجدلية التاريخية، باعتبارها المنهجية المؤهلة تاريخياً ومعرفياً لقيادة البحث[(٣)].

هكذا يصبح التراث، وفق هذا التصور، شاملاً لكل التقاليد والأعراف، بما فيها التراث الشعبي والفلكلور؛ بحيث يحس طيب تزيني بأنه، ومن معه في هذا التوجه الفكري، مطالب «بأشكال مختلفة، نمنحها أهمية خاصة في أبحاثنا العلمية وفي واقعنا الثقافي العام»[(٤)]؛ ولعل الخلفية التي يعتمدها تزيني في التصريح بهذه الرؤية، تعتمد تصوراً محدداً للتراث مفاده أنه «يشكل، في أساسه، واقعاً موضوعياً منبثقاً من واقع الحال الاقتصادي ـ الاجتماعي والسياسي والفكري... إلخ؛ ومكوناً، على نحو معقد مركب، قاسماً مشتركاً بين الماضي والحاضر»[(٥)].

إن القراءة العميقة لهذه النصوص تبين الأثر الواضح للإيديولوجية الفكرية المستمدة من الفلسفة الماركسية، التي يخضع لها فكر تزيني، وغيره من مثل حسين مروة الذي حدّد مفهوم التراث بناء على التصور العام الموجود بين البنية الفوقية والبنية التحتية التي تقول بها نظرية الانعكاس

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٠.
(٢) طيب تيزين: من التراث إلى الثورة، ص١٠.
(٣) انظر بتفصيل: ص٣٧٧ وما بعدها من المرجع نفسه.
(٤) المرجع نفسه، ص٢٤٣.
(٥) المرجع نفسه، ص٢٦٤.

الماركسية؛ وبذلك يكون التراث، في نظره، هو النتاج الفكري للمجتمعات، أو بالأصح، يشمل كلَّ ما كان بناء فوقياً بالنسبة لعلاقات الإنتاج[1]، ويوضح ـ في مكان آخر ـ هذه الرؤية بقوله: «إنتاج الخيرات الفكرية برأيي هو التراث، أما إنتاج الحاجات المادية، فهو حين تأخذ هذه الحاجة بنفسها، بذاتها، بغض النظر عن كونها تنعكس في الفكر، أو كون الفكر مؤشراً فيها»[2].

وبالنظر في بنية التفكير الماركسي العربي المعاصر نجد نوعاً من الإلحاح على الثورة انطلاقاً من التراث، وذلك من خلال إعطاء تحديد مفاهيمي معين للفظ التراث؛ الشيء الذي يخول لنا الفهم الواضح للمعنى الذي يأخذه هذا المفهوم؛ إذ لا يمكن، في الغالب الأعم، فهم هذا الأخير إلا ضمن المنظومة التي تشكل البناء العام للنظرية الماركسية العربية المعاصرة، بحيث لا يصبح معها التراث في جوهره مجموعة من المسلمات أو البديهيات، وإنما «مجموعة من الإجابات على أسئلة طرحها الوجود على السلف.. ومجتمعنا المعاصر يعيش في بحر من الأسئلة الجديدة والقديمة؛ إنساننا المعاصر، الجديد بإنسانيته حقاً، هو الذي يستطيع أن يقدم جواباً على الأسئلة المطروحة أمامه، سواء جاءت الأجوبة القديمة هامشاً ضرورياً، أو لم تجئ على الإطلاق»[3]؛ وعلى هذا الأساس، يكون المطلوب، بحسب هذه الرؤية، القيام بثورة ثقافية عميقة، والتي لا سبيل لإنجازها «دون أن تشمل قضية التراث بإعادة نظر جذرية تتناول كافة المحرمات التي عانى الفكر العربي من تجاهلها أمداً طويلاً، ولعله من المفيد بأنَّ ثمة مضاعفات خطيرة قد طرأت على موقفنا من التراث خلال

---

(١) انظر بخصوص هذه المسألة: مجلة الثقافة الجديدة (اليمنية) حول التراث والمعاصرة، ع٨/٧، ص١٥٤.

(٢) المرجع نفسه، ص١٥٧.

(٣) غالي شكري: التراث والثورة، ص٢٧.

السنوات العشرين الماضية»[١].

تظهر جلياً بعض ملامح الفكر العلماني العربي المعاصر، ذي الصبغة الماركسية، من خلال هذا النص بالأساس؛ وهي ملامح تفصح في عمقها عن الموقف من الإسلام، عقيدة وشريعة، لما له من علاقة وطيدة بالتراث؛ وذلك بغية إنجاز الثورة على القيم والهوية انطلاقاً من التراث، مفهوماً ومضموناً، وللقيام بذلك تمت قراءة مفهوم التراث في علاقته بالإسلام، بل وفي علاقته بباقي العقائد والفلسفات والحضارات الإنسانية. وعليه، يكون التراث «أغنى من أن يحدد بمرحلة حضارية واحدة؛ فمن بابل وآشور، ومن الفراعنة والبابليين والفينيقيين، وغيرهم من بناة الحضارات القديمة، ومن اليهودية والمسيحية والإسلام، وغير هذه الديانات من الرسالات الروحية والاجتماعية والفكرية الكبرى»[٢] يتكون تراثه هو!

لقد كان ما قدمناه ضرورياً لبسط مجموعة من الآراء والتصورات التي تعبر عن النموذج الذهني المشكل لبنية التفكير العلماني العربي المعاصر، وعلى الرغم من الاختلافات الموجودة بين التيارات المشكلة لهذه البنية؛ فإن الطابع الغالب عليها، بل والنقطة المشتركة في بحوثها وأعمالها؛ هي الموقف من الإسلام؛ ولذلك تم التفكير في نقده من خلال التراث، مع العلم أنها تحرص، كل الحرص، على البحث عن جذور وهمية لفلسفتها المعاصرة في هذا التراث، بل وفي بعض الأحيان بداخل القرآن نفسه؛ وهو ما تعبر عنه تصريحات أصحابها من حين لآخر، بكونهم جزءاً من هذا التراث، وأن لهم الحق في قراءته، وقراءة الإسلام، بأسلوبهم الخاص بهم، كما لغيرهم الحق في ذلك.

إنها نزعة اقتحام دائرة التفكير في الإسلام، وما يتعلق به، من خلال

---

(١) المرجع نفسه، ص٣١.
(٢) المرجع نفسه، ص٣٤.

دائرة التراث، حتى لا يبقى ذلك حكراً على التيار الإسلامي التأصيلي؛ ولعل هذا ما يفصح عنه النص التالي الذي يقول فيه صاحبه الدكتور عزيز العظمة: «الإسلام وتاريخه، ديناً وثقافة وعلوماً وحضارة، تراث الإسلاميين، ولكنه تراث غيرهم، فهو تراثي وتراث سلمان رشدي وتراث طه حسين وجلال صادق العظم وعلي عبد الرازق وجرجي زيدان وآخرين، **وليس الكلام حوله حكراً على إسلاميي اليوم؛ فهو تراث، وهو بذلك مجال للتعامل بشتى أشكاله من قبول ورفض وتصرف**»[1].

هكذا يتساوى مفهوم الإسلام ومفهوم التراث! وإذا ما حصل ذلك، استطاع أمثال عزيز العظمة، ممن ينظرون إلى الوحي نظرتهم إلى أي إنتاج بشري، إخضاع الإسلام لنفس القراءة والتحليل والأهداف. من هنا إعادة تأكيدنا على ضرورة الفصل بينهما، حتى تُسد الأبواب على كل القراءات التي لا تحترم قدسية النص القرآني، ولا تضعه في موضعه الصحيح.

ومن القضايا التي يجب التطرق إليها، ولو بإيجاز في هذا المقام، ونحن نتحدث عن مفهوم التراث من خلال مجموعة من التصورات الفكرية العربية المعاصرة التي تشغل بال أصحابها إشكالات التراث من منظور الفهم الثوري؛ قضية الدعوة لدى الغالبية منهم، إلى النظر إلى المفهوم من خلال علاقته بالموروث الشعبي؛ بحيث إذا كان الموروث أو التراث، في نظر الدكتور عبد الله العروي يشير «إلى مجموعة من الأشكال، الكلامية أو السلوكية، انحدرت إلينا من الأجيال السالفة»[2]؛ فإنه ينطوي، عند الأستاذ رفعت سلام «على معنى التفاعل الجدلي مع تراث ما قبل الحضارة في المنطقة [العربية]؛ وذلك ما يتبدى ـ حتى الآن ـ في البعد الشعبي بصورة

(١) عزيز العظمة: «الآيات الشيطانية لسلمان رشدي: قميص عثمان المعاصر»، مجلة الناقد، ع٩/١٩٨٩، ص١١، (والتشديد لي)، وتجدر الإشارة إلى أن كل المفكرين المذكورين في النص هم من العلمانيين.

(٢) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص١٩٢.

جلية، على نحو تختلط فيه المعتقدات والقيم والتقاليد الطوطمية والسحرية والدينية والعالمية بالمعنى التجريبي المحدود، وهذا الاختلاط هو نوع من التراكم الجدلي لأفكار كل العصور التاريخية التي مرت بشعوب المنطقة ومعتقداتها وتقاليدها؛ ومن ثم فلنا أن نلاحظ، على سبيل المثال، أن الإسلام كدين، يمثل، تاريخياً، انتقالة متطورة في وعي العالم، قد خالطه - على الصعيد الشعبي، ورغم وجود نصوصه الكتابية الأولى دون تغيير - الكثير من المعتقدات التي جاء الإسلام تبشيراً بهدمها، كالسحر والصنمية؛ على نحو ما يبدو أحياناً في شكل تقديس لضرائح الأولياء، أو استخدامات سحرية لآيات معينة من القرآن، أو إرسال الرسائل للأولياء والمتوفين من أجل الوساطة إلى الله أو النبي»(١).

نحن في هذا النص أمام تصور فكري وثقافي شائع بشكل ملفت للنظر، يقوم على مبدإ الدفاع عن منظومة من السلوك البشري باعتباره يدخل في إطار التراث؛ وبذلك يصبح مفهوم التراث سجيناً لهذا التصور، بل وتتحدد - من خلاله - جوانب التعامل ومنهجية البحث والدراسة.

وعلى هذا النحو يسقط جل الباحثين في فخ الخلط بين التراث الشعبي، وبين ما هو نابع من الإسلام؛ ولعل هذا ما يفصح عنه تقسيم الدكتور فؤاد زكريا للثقافة، بحيث يتحدث عن ثلاثة أقسام هي: الثقافة بالمعنى الإجماعي، والثقافة بالمعنى الرفيع، ثم الثقافة الشعبية، ولتوضيح هذا القسم الأخير، قدم لنا فؤاد زكريا أمثلة لبعض النماذج التي تمثله، من مثل «مسرحيات عادل إمام، وأحاديث الشعراوي وغناء أحمد عدوية، وخطب الشيخ كشك، وكتابات مصطفى محمود، ورقص سهير زكي»(٢)، وهكذا جعل الشيخ كشك والشيخ الشعراوي متساويين في نفس المرتبة

(١) رفعت سلام: بحثاً عن التراث العربي، ص١٦٩.
(٢) انظر فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربي، ص١٣.

الثقافية مع الراقصة سهير زكي والممثل عادل إمام والمغني أحمد عدوية.

من هنا تتضح طبيعة المفهوم في علاقته، بما هو شعبي في هذا اللون من التفكير والممارسة؛ بحيث إذا كان «التراث ـ بما هو خبرة إنسانية متراكمة ومتحولة ـ يبدأ من نشأة المجتمع الإنساني الأول، متحولاً معه، ومتخذاً أشكاله المتباينة»[1]، فإن ذلك «يعني أن عناصر التراث الأسطوري والوثني تمثل جوانب فعلية من تراثنا الشعبي؛ وخاصة إذا ما تبين (...) أنها تمتلك حضوراً وفعالية ساحقة في المعتقد والممارسة العربية المعاصرة»[2].

وبناء عليه، لا يقتصر مفهوم التراث الشعبي «على تلك المنظومة من الأفكار والرؤى والتصورات الشعبية التي تغلب عليها الطبيعة الاعتقادية، بل يمتد إلى دوائر الممارسات والعادات السلوكية ووسائل هذه الممارسات والعادات. ذلك يعني أن المفهوم يشتمل على الآداب والفنون (كالشعر والرقص والغناء) والمعتقدات (كالاعتقاد في السحر والجان والأولياء)، والقيم والعادات والتقاليد (كزيارة المقابر والاحتفالات الدينية)، والممارسات ذات الطبيعة الاعتقادية (كالزار والطب الشعبي)»[3].

وإلى جانب ما سبق؛ لا يتحدر إلينا هذا المفهوم ـ وفق الرؤية ذاتها لهذا الباحث ـ «من حضارة معينة، أو ابتداء منها؛ بل يستوعب نتاج جميع الحضارات المختلفة التي ازدهرت لدى شعوب المنطقة، كالفرعونية والآشورية (...) ويعني ذلك ـ ضمن ما يعني ـ أن تراث إحدى الحضارات القديمة لا يعتبر وقفاً على شعب هذه الحضارة؛ على أنه ينفي فعاليته، بالنسبة إلى الشعوب الأخرى، أو دور التفاعل الثقافي بين شعوب

(١) رفعت سلام: المرجع السابق، ص١٩٩.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ص١٩٨، ١٩٩.

المنطقة في نشأة هذا التراث، فتراث هذه الحضارة، أو تلك، هو ملك حقيقي لشعوب المنطقة العربية كلها لسببين تاريخيين:

الأول: أن كتب التاريخ الموثقة تزخر بالشواهد العديدة على قدم العلاقات المؤثرة بين شعوب المنطقة (. . .) وقد شهدت هذه العلاقات تطوراً حاسماً مع نشر الإسلام خارج الحجاز (. . .).

الثاني: أن توحيد هذه الشعوب في ظل الدولة الإسلامية، وسيادة اللغة العربية على اللغات المحلية لتصبح اللغة المشتركة، وتذليل مصاعب الانتقال بين المناطق المختلفة، قد أدّى إلى تعميم تراث الحضارات السابقة على الإسلام، وإلى تكثيفه وصهره في تراث الحضارة الجديدة الإسلامية»[1].

وبهذا وذاك، يمتلك التراث الشعبي العربي، في نظر هذا الباحث، ملامحه الموضوعية الشاملة، في شمولية التكوين وشمولية التاريخ وشمولية الجغرافيا.

هكذا تبين لنا، في ختام هذا المطلب، أن الاختلاف في تحديد مفهوم التراث في الفكر العربي ناتج - على وجه الخصوص - إما عن الاختلاف على مستوى تصور العلاقة بالتراث، وإما عن الاختلاف في مناهج التعامل معه؛ وقد تبين لنا من خلال بحثنا أن هذا الضرب من الاختلاف لا يقتصر على تحديد المفهوم فقط، بل تتسع دائرته لتشمل تحديد هويته وتاريخيته؛ وهذا ما سنتناوله في المطلب الثاني من هذا المبحث الخاص بإشكال مفهوم التراث في الفكر النهضي العربي.

---

(١) نفسه، ص١٩٩، ٢٠٠.

المطلب الثاني

سؤال المفهوم
من خلال هويته وتاريخيته

إن القصد الأصلي من التطرق إلى هوية التراث وتاريخيته؛ ونحن نعالج قضية المفهوم، يتأسس على خلفية منهجية نرى ضرورتها في هذا المقام، ويتعلق الأمر بكون تحديد الإطار العام لمفهوم التراث، لا يتأتى في اعتقادنا، إلا بالتطرق إلى هويته وماهيته، ومن ثم الرجوع، ولو بإيجاز، إلى نقطة بداية تكونه في التاريخ؛ وذلك للأهمية المعرفية التي ستمكننا من رصد الدلالة العامة والخاصة لمفهوم التراث؛ خاصة وهو المفهوم المتنازع عليه بين كل التيارات الفكرية والإيدولوجية المشكلة لنسيج الفكر العربي المعاصر؛ إذ تؤدي هويته دوراً بارزاً في مجال التعامل معه، قراءة وتقويماً وإعمالاً، وهو ما نلمسه بشكلٍ واضح للغاية في كتابات التيارات العلمانية العربية المعاصرة، التي تبيح لها خلفيتها الإيدولوجية، استعمال كل ما من شأنه تحقيق وجودها الفكري والسياسي والاجتماعي والإيدولوجي في زمن الصراع بين من بقدرته تسلم سلطة قيادة الأمة العربية.

ففي ظل مسلسل عملية تقويض كل دعائم الخطاب الإسلامي التأصيلي، يسعى الخطاب العلماني العربي المعاصر، بمختلف تياراته وتوجهاته، إلى تشويه المفاهيم أو استعمالها في غير محلها، وبدون مراعاة مقتضيات هذا الاستعمال، مع التركيز، كل التركيز، على خطاب المواءمة بين ما هو عربي وما هو غير ذلك، كاليوناني والفينيقي والفرعوني والغنوصي... إلخ؛ ولعل هذا ما عبر عنه أحدهم بقوله: «لا يقتصر المفهوم ـ تاريخياً ـ على ما ينحدر إلينا من مرحلة تاريخية معينة، أو ابتداء منها، على نحو ما يصنع البعض (...)، بل ينطوي على نتاج جميع المراحل التاريخية التي مرت بها المنطقة، ابتداء من أول اجتماع إنساني عرفته المنطقة، وحتى وقتنا الراهن، فالتراث بما هو خبرة إنسانية متراكمة

ومتحولة، يبدأ من نشأة المجتمع الإنساني الأول، متحولاً معه، ومتخذاً أشكاله المتباينة»[١].

إننا لا ننكر، بما تقدم بسطه، حضور ما هو غير عربي وإسلامي في بنية التكوين التراثي، خاصة وقد انفتح المجتمع العربي الإسلامي على ثقافات عدة، وتعرف على تراكم فكري ومذهبي وعقائدي متنوع؛ لكن الذي نضع بخصوصه علامة تعجب كبرى هو أن مجموعة من المفكرين العرب المعاصرين، وخاصة منهم المنتمين إلى التيار العلماني، يركزون، في تأريخهم للحدود الزمنية والمكانية للتراث العربي، على ما هو خارج نطاق بنيته الداخلية؛ وكأني بهم يحاولون، تتمة لأعمال المستشرقين، التأكيد على الأثر الخارجي في تكون البناء الداخلي لهذا التراث؛ مع العلم أن بنية هذا الأخير إنما تكونت بالأساس في خضم علاقة الإنسان، بداخل الجغرافية العربية الإسلامية، بالنص الإسلامي فهماً وتنزيلاً؛ وهو ما نلمسه واضحاً وجلياً في مجموع ما وصلنا من كتابات تكشف في مجموعها عن العلاقة الوطيدة الموجودة بين الوحي والتراث، سواء من حيث فهم التراث من خلال عامل الوحي، أو فهم الوحي من خلال عامل التراث.

يتأسس على ما سبق ذكره فهم خاص خلاصته أن التحديد الاصطلاحي لمفهوم التراث لا بد من ربطه بمفهومين آخرين نرى أنهما أساسيان لتصحيح المنطلق في الفهم الاصطلاحي؛ وأقصد على وجه التحديد مفهوم (العربي) ومفهوم (الإسلامي)؛ خاصة والضرورة المنهجية، التي تلح على تحديده من خلالهما، نابعة من كونهما من الألفاظ الرئيسية المكونة لعناوين الكثير من الكتب التي اشتغلت بقضية التراث.

لقد أثار المستشرقون، ومن بعدهم ثلة من المفكرين العرب المعاصرين، حول قضية هوية التراث، جدالاً فكرياً لم يحسم بعد بالشكل

(١) المرجع السابق، ص١١٩.

العلمي المطلوب؛ ذهب خلالها البعض إلى حصر هذه الهوية في الجنس العربي، على اعتبار أن التراث مكتوب باللغة العربية؛ في حين أكد آخرون على تعددية جنسيته، فقالوا: إنه تراث إسلامي لوجود غير العرب فيه.

وتجدر الإشارة ـ ها هنا ـ إلى أن هذه المشكلة لم تكن موجودة عند أصحاب هذا التراث، ولعل في وجودها اليوم، وقيام فكر سجالي حولها، دليلاً على أزمة الهوية العربية بصفة عامة في خطاباتنا الفكرية المعاصرة، يقول الدكتور حسين مروة معبراً عن هذه القضية: «هذا التراث الفلسفي الذي نضع الخطة هنا لدراسته: ما هويته؟ إن له خصوصية تاريخية دون جدال، وإن اختلف الرأي ـ كما سبق ـ في أبعاد هذه الخصوصية: هل هي مغلقة إلى حد الانقطاع عن المجرى العام لتاريخ الفلسفة، أم هي تقع من تاريخ الفلسفة موقع الخاص من العام، تندرج في إطاره وتحمل من خصائصه المشتركة ما تحمله كل فلسفة في كل مكان وزمان؟ ولكن، إلى من تنتسب هذه الخصوصية، أو إلى ماذا تنتسب، واقعياً، تاريخياً، موضوعياً: أهي نتاج عربي فتسمى فلسفة عربية، أم نتاج إسلامي من كل قوم فتسمى فلسفة إسلامية؟ ثم ما معنى نتاج عربيٍّ أو إسلاميٍّ؟ هل معناه أن منتجيها عرب دماً ونسباً خالصاً، أو أن المسلمين من كل قوم قد شاركوا في إنتاجها، أم أن المسألة تتجاوز هذا المعنى من الانتماء البشري القومي، إلى معنى الانتماء الفكري ـ اللغوي؟ أي: أن الذي يحدد انتماء هذه الفلسفة هو مضمونها نفسه والأداة التعبيرية لهذا المضمون»[(١)].

ويقول الدكتور محمد عمارة، موضحاً رأيه بخصوص هوية التراث وجنسيته: «يفضل البعض أن يسميه التراث العربي، على أساس أنه يشمل تراث كتاب ومفكرين عرب لم يعتنقوا الإسلام، وإنما كانوا مسيحيين أو صابئة أو يهوداً، ويفضل البعض أن يسميه: التراث الإسلامي؛ لأن المراد

(١) حسين مروة: النزعات المادية ١/١٦٦.

بكلمة الإسلامي هنا هو المعنى الحضاري وليس الديني، فالتراث الإسلامي يعني تراث الحضارة الإسلامية أو حضارة الشعوب التي كونت الإمبراطورية الإسلامية، بكل ما لأهل هذه البلاد من ديانات، وعيب هذه التسمية الأولى، أنها لا تميز بين تراث العرب الجاهلي وتراثهم بعد الإسلام، وعيب الثانية أنها تشمل تراثاً إسلامياً غير عربي، جاء ثمرة لحضارات شعوب مسلمة لم تتعرب مثل مسلمي الهند وأندونيسيا»[١].

ولتقديم وجهة نظره بخصوص هذا الموضوع، يذهب عمارة إلى أن المقصود بذلك، ينبغي أن يجمع بين اللفظين: العربي والإسلامي. يقول موضحاً: «ولذلك فنحن نفضل تسميته بالتراث العربي الإسلامي، لتكون التسمية أكثر دقة في الدلالة على تراث الشعوب التي تعربت في ظل الحضارة التي ازدهرت بعد ظهور الإسلام»[٢].

ومن جهته يذهب الدكتور حسين مروة إلى رأي يعبر في عمومه عن التوجه العام للمنهجية الماركسية العربية المعاصرة، المسلحة بالمنهج المادي الجدلي التاريخي، يشير فيه إلى أن المركب (العربي ـ الإسلامي) يدل على تلك التجربة التاريخية المتكاملة من تفاعل الطاقات البشرية لشعوب عدة في ممارسات النشاط الاجتماعي والنشاط المعرفي؛ وهو ما أضفى على هذه الممارسات المشتركة لقوى الإنتاج المادي والروحي (الفكري) سمات جديدة تتميز بشكلها التاريخي في حقل العلاقات الاجتماعية، وفي حقل العمل الفكري معاً. كما تتميز ـ في إطار هذا الشكل التاريخي ـ باللغة المشتركة التي استوعبت نتاج تلك التجربة بقدرة خارقة[٣].

---

(١) محمد عمارة: نظرة جديدة إلى التراث، ١٧، هامش١٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر حسين مروة: المرجع السابق، ص١٦٩.

من هذا الفهم، المؤسس على الخلفية الماركسية، لا تعني كلمة (العربي)، بالنسبة لحسين مروة، الانتماء بالدم والنسب الخالصين؛ وذلك لأن هذا النوع من الانتماء أصبح كما يقول، شيئاً خارج التاريخ؛ بل تعني - على وجه الخصوص - الخصائص التاريخية التي تنسب للأشكال الحضارية الناتجة عن مسيرة العرب تلك، وتفاعهلم خلالها مع جملة من الشعوب، شاركتهم صنع هذه الأشكال، وصنع تاريخها الكامل.

وعلى هذا الأساس تكون كلمة (الإسلامي)، في وصف هذا التاريخ، تعبيراً عن هذه المشاركة ذاتها، وإشارة إلى هذه الشعوب ذاتها؛ ولذا - يؤكد مروة - يتحدد محتوى الكلمة (= الإسلامي) بدلالتها الحضارية، لا بدلالتها الدينية؛من حيث أن صناعة هذا التاريخ المشترك هي نتاج بنية اجتماعية مركبة متكاملة ارتبط وضعها السياسي والحقوقي والتشريعي بنظام الخلافة الإسلامية، وبالأسس المادية الاقتصادية لهذا النظام؛ ولم يكن هذا الارتباط يعني أن الناس، الذين يؤلفون مجتمع دولة الخلافة، هم بالضرورة مسلمون من حيث المعتقد؛ ذلك أنه من المعروف تاريخياً أنه كان فيهم من يدينون بمعتقدات أخرى كثيرة. وعليه؛ فإن الوصف بالإسلامي هنا لا يشير إلا إلى المدلول الاجتماعي - التاريخي[١] الشيء الذي يؤدي إلى الاستنتاج التالي بخصوص الفلسفة العربية الإسلامية: «فهي ليست عربية صرفاً، وليست إسلامية دينية، وليست إسلامية تاريخية صرفاً. هي فلسفة عربية - إسلامية بالمفهوم السابق الذي توصلنا إليه»[٢].

وبناء عليه، فإن «التراث عربي كله مهما كانت الأصول القومية لمنتجيه. هو عربي لا من حيث إن لغته مجردة، بل من حيث إن بناءه

(١) المرجع نفسه: ١٧٠.
(٢) نفسه، ص١٧١.

اللغوي هو في نفس الوقت بناء فكري واجتماعي وسياسي معاً؛ وهو أيضاً بناء فيلولوجي إنتولوجي وسيكولوجي في آن واحد.

أما إسلامية هذا التراث، فهي مرتبطة بهذا البناء بكل علاقاته الداخلية هذه ارتباط كينونة وصيرورة. فلا إسلامية للتراث منفصلة عن عربيته (. . .) وهذا الشمول ينتظم غير المسلمين ممن أسهموا في صنع هذا التراث، بأي شكل من أشكال الإسهام المعروفة تاريخياً، كترجمة الثقافات والفلسفات اليونانية والفارسية والهندية مثلاً»[١].

أما بالنسبة لأفرام البعلبكي؛ فإن له رأياً آخر في هذا الموضوع. يقول موضحاً «والفكر الإسلامي، في كل الأحوال، وعلى الرغم من الابتكار الذي جاء به وأضافه إلى التراث الإنساني العام، هو انتقائي في جذوره، توفيقي في مسائله جلها، والحضارة الإسلامية هي وجه من وجوه الحضارة العربية التي هي ـ بدورها ـ وجه من وجوه الحضارة الشرقية. الشرق ليس كله عربياً، وليس كله إسلامياً، المشرق نفسه لم يكن هكذا (. . .) وبالتالي فإننا نعني هنا بتاريخ الفكر العربي تاريخ كل نتاج فكري ذي انتماء إلى الحضارة العربية؛ سواء كان الانتماء كلياً أو جزئياً، ودوّن أصلاً باللغة العربية، سواء كان صاحبه عربياً أو مستعرباً، مسلماً أو غير مسلم، مشرقياً أو مغربياً»[٢].

ومن جهته يذهب الدكتور محمد أركون إلى التأكيد على أن لفظ العربي يدل بالأساس على «كل مكتوب ومنطوق باللغة العربية، بغض النظر عن جنس الكاتب أو القائل، أو دينهما أو مذهبهما الفلسفي أو السياسي، فالمسيحي أو اليهودي أو الماركسي أو السنغالي أو الباكستاني أو التركي المستعمل للغة العربية، يتأثر، لا محالة، بالفكر العربي ويؤثر

(١) المرجع نفسه، ص٥٦.

(٢) أفرام البعلبكي: منهجية في النقد، ص٤٨، ٤٩.

فيه»[١]. في حين يشير لفظ «إسلامي» إلى أنه «يَعُمُّ جميع المسلمين على اختلاف لغاتهم وثقافاتهم وتاريخهم، والعناصر الموحدة له هي العقائد والمناسك والسنن التي أجمع عليها المؤمنون»[٢].

أما بالنسبة لمحمد عابد الجابري، فإن الفكر العربي يقصد به على وجه التحديد «مجموعة من النصوص، والنص رسالة من الكاتب إلى القارئ فهو خطاب (. . .) والقارئ يتلقى هذه الفكرة، أو الوجهة من النظر، كما يستخلصها هو من النص، وبالطريقة التي يختارها»[٣]، وعليه يكون المقصود بالخطاب العربي في عمومه، «الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي»[٤].

ويذهب يوسف تيبس إلى أن العربية تدل على «مجموع الثوابت الثقافية والاجتماعية والجغرافية والعرقية، التي تحدد جنساً بشرياً محدداً بالزمان والمكان، نطلق عليه لفظ العرب؛ والسبب في عدم استعمالنا لمصطلح إسلامي راجع، أولاً، إلى عدم إمكاننا البث في إيمان أصحاب هذه التصورات مسبقاً؛ وراجع ثانياً إلى ذلك التمييز بين لفظ (مسلم) ولفظ (إسلامي)؛ ذلك أن الأول يحيل إلى الإيمان والاعتقاد، أما الثاني فيدل على نعت ثقافي وحضاري فقط. دليلنا على ذلك أنا لا يمكن أن نطلق على المعمار الإسلامي لفظ (مسلم)»[٥].

لقد حاولنا ـ من خلال ما سبق ـ تقديم ضروب مختلفة من الفهم بخصوص مفهومي العربي والإسلامي في علاقتهما بالتراث، تبين لنا خلالها

---

(١) محمد أركون: «التراث: محتواه وهويته» في ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ص١٥٦.
(٢) نفسه.
(٣) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص٨.
(٤) نفسه، ص١٣.
(٥) انظر: الملحق الثقافي لجريدة العلم، عدد ٧٥٣، ص٤.

أن هناك اختلافاً واضح المعالم بخصوص تحديدهما، وذلك تبعاً للاختلاف الحاصل في وجهات النظر، المؤسس أصلاً على الاختلاف الحاصل في المرجعيات الفكرية والثقافية، وكذا في المنطلقات والتصورات النظرية والمنهجية.

ومن جهتنا، نذهب مذهباً نرى أننا قد لا نجانب الصواب فيه، خلاصته أن طبيعة الفكر لم تكن موجودة بالصياغة التي هي عليها اليوم عند السابقين، فيما نعلم، حتى حدود ابن خلدون الذي عبّر عن العلوم العقلية بأنها «طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة؛ بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلِّهم، ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة؛ وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة»[١].

فليس في مؤلفاتهم، لحد الساعة على الأقل، ما يشير إلى هوية التفكير، وإن كانت ساحة التأليف والخطاب مشبعة بالعديد من الألقاب التي كانت تعطى للفلاسفة والعلماء وغيرهم، من مثل: (فلاسفة الإسلام) و(النظار من أهل الإسلام) و(المتأخرون من فلاسفة الإسلام)[٢].

وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن هذه المشكلة لم تتوالد بداخل بنية التفكير العربي إلا مع الفكر الاستشراقي، ثم من بعده الفكر العربي الحديث فالمعاصر بشكل ملفت للنظر، ولعل مرد ذلك راجع بالأساس إلى عدة أسباب، منها على وجه الخصوص السبب العرقي والسبب الاصطلاحي.

إن فهم هذه القضية المهمة، والخطيرة في نفس الآن، في نظرنا،

(١) انظر: المقدمة، ص٣٩٢.

(٢) يُنظر بخصوص هذه المسألة: مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٩.

ونحن نحاول ـ قدر الجهد ـ تحديد الدلالة الاصطلاحية للتراث من خلال دائرة البحث عن هويته، يحيلنا بالضرورة إلى النظر في المسألة من زاوية اللغة العربية في علاقتها الوطيدة بالتراث، فكما هو معلوم، إن اللغة أداة للتعبير عن الوعي الاجتماعي والثقافي والسياسي والإيدولوجي، في بيئة تاريخية محددة؛ وبذلك فهي أداة توصيل للوعي من جهة أولى، وأداة اجتماعية وتاريخية عامة. كما أنها، من جهة ثالثة، أداة تاريخية تنشأ وتنمو بداخل التطور التاريخي للوعي الاجتماعي.

وبناء عليه، فإن الضرورة تقتضي الحديث عن معجم لغوي، مهمته الأولى احتواء كل أشكال الوعي الاجتماعي والتاريخي، الشيء الذي يؤدي إلى النظر إلى لغة التراث من زاوية تداخل البنيات اللغوية اللسانية؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار وجود مصطلحات ومفاهيم فلسفية وكلامية وصوفية. دخلت إلى هذا المعجم المشكل للغة التراث المكتوب بشكل ملحوظ للغاية، ناهياً عما خوله نظامها وقوانين حركتها، من اشتقاق ونحت وتعريب. . ، من إغناء لمعجم اللغة العربية؛ خاصة والذين ألفوا هذا التراث باللغة العربية، عدد كبير جداً، وعليه، لا يحيل مصطلح التراث ـ ونحن نتحدث عن هويته ـ على الانتماء العرقي ـ الجنسي الخالص ـ، بقدر ما يدل على الانتماء التاريخي الذي هو حصيلة تداخل الانتماءات العرقية والإثنية، وتفاعل ثقافات الشعوب والأمم ولغاتهم.

أما بالنسبة لمصطلح الإسلامي، فإنني أؤكد، ها هنا أيضاً، على دلالته الدينية بالأساس؛ وإن كان يأخذ دلالة أخرى أكثر تعبيراً عن الانتماء التاريخي لكلمة العربي، وهي الدلالة الحضارية، حيث يمثل التاريخ الإسلامي خلاصة تركيب معقد بين مجموع الشعوب التي احتضنتها الجغرافيا الإسلامية، دون الاعتقاد بالدين الإسلامي، من مثل اليهود والنصارى.

إن تأكيدي على الدلالة العقدية يعود ـ بالأساس ـ إلى أنها من أهم شروط الانتماء المذهبي الذي تميز به الإبداع الإسلامي عن باقي ألوان الإبداع الأخرى، حيث يتأسس الفهم العام للوحي ومنهجه ومقاصده؛ وبذلك تكون حصيلة الإنتاج الذي خلفه السابقون من هذه الأمة إسلامية إذا ما انشغلت بهموم الإنسان من الوجهة الإسلامية؛ مع الأخذ بعين الاعتبار الإطار الإسلامي للإبداع، مرجعاً ومنهجاً ومقصداً؛ ولعل الآية الكريمة التالية فاصل قاطع بين المنهج الإنساني وبين المنهج المؤسس على القرآن. قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٤].

وبالجملة، يمكن القول ـ من خلال ما تم عرضه بخصوص لفظي العربي والإسلامي في علاقتهما بالإشكال المطروح في هذه الدراسة ـ: إن التراث هو حصيلة ما تم إبداعه وإنتاجه عبر تاريخ المجتمع الإسلامي منذ تكونه إلى حدود بداية التفكير فيه وفي إشكالاته، وإن كان البعض يذهب إلى حد القول بأنه لا نهاية للتراث، على اعتبار أننا نحن بدورنا ننتج التراث، وتجدر الإشارة هنا إلى أن من مؤلفي هذا التراث من لا ينتمي إلى الجنس العربي الصرف من جهة، أو لا يرتبط بالإسلام من جهة أخرى، وهنا يطرح السؤال الأساسي التالي: هل التراث عربي لأنه مكتوب باللغة العربية أم لأن أصحابه من العرب؟ أم لأنهم ينتمون إلى الجغرافيا العربية؟ أم أنه إسلامي لأن أغلب ممثليه من غير العرب، أو ينتمون إلى الجغرافيا الإسلامية؟.

يُبين هذا الفهم وغيره، وجه الاستفادة ـ في عملية تحديد هوية التراث ـ من طبيعة العلاقة المركبة الموجودة بين الثقافة الإسلامية المؤسسة على خطاب الوحي، ومقتضيات اللسان العربي الفصيح، وبين الثقافات الإنسانية الأخرى المؤسسة على تصورات عقدية وفلسفية مغايرة، بل وعلى لغات لها جذورها وموازينها ومقتضياتها الشيء الذي يجعل منها لغة

دخيلة، ويكشف بالتالي، عن تفاعل الشعوب المنضوية تحت لواء الإسلام ودولة الخلافة الإسلامية، ولعل هذا ما يكشف لنا عن نقطة في غاية الأهمية والخطورة في نفس الآن من حيث الطابع التكويني والدلالي؛ وأقصد على وجه الدقة أن اللغة التي كُتب بها التراث هي حصيلة تفاعل ما هو معرفي واجتماعي بما هو ثقافي وعقدي؛ وبذلك يكون معجم الثقافة العربية مشحوناً بألفاظ دخيلة لا يمكن إغفال خطورتها أثناء التعامل معها، أو إعمالها في حياتنا المعاصرة.

لقد حملت اللغة العربية جزءاً من ثقافات الشعوب الأخرى، سواء تلك التي عاشت بداخل الإمبراطورية الإسلامية أو تلك التي تم التعرف عليها من خلال بيت الحكمة؛ كما حملت معها أبعاداً ثقافية واجتماعية، حتى أصبحت ـ بوجود الإسلام ـ بنية مركبة، أنتجت لنا لغة مشتركة تجمع تناقضات الفهوم البشرية ولغات تعبير الناس ووعيهم من جهة، وأنتجت لنا، من جهة أخرى، تراثاً حضارياً ضخماً، له وزنه وثقله وحضوره في ثقافتنا ومعرفتنا، بل وحياتنا المعاصرة.

تؤدي بنا هذه الخلاصة إلى استنتاج مؤداه أن مصطلح العربي ـ ها هنا ـ مؤسس على خلفية فكرية خلاصتها أن عربية التراث ترجع، بالأساس، إلى كونه ذلك الإنتاج المكتوب باللغة العربية؛ في حين تشير إسلاميته إلى الخلفية المذهبية للذين أنتجوه، لا إلى الخلفية الجغرافية أو الاجتماعية، وبذلك يتم إقصاء كل إبداع وإنتاج لا ينطلق من هذه المذهبية، ولا يلتزم بقواعدها ونهجها ومقاصدها. كما أنه بهذا التحديد، لا يبقى هناك مجال للقول بأن التراث يدخل في دائرته العرب من أهل الذمة، أو بدأ زمنه قبل الإسلام؛ خاصة ونحن نعلم مسبقاً أن هناك مجموعة من الكتابات تحاول قدر المستطاع التأريخ لزمن بدء التراث بما قبل الإسلام؛ الشيء الذي يدفعنا إلى مناقشة هذه القضية تكملة لموضوع هوية التراث من جهة، وحرصاً على مقاربة المشاكل التي ولدها هذا التأريخ من جهة

أخرى؛ خاصة عندما يزاوج مصطلح التراث بمجموعة من المفاهيم من مثل المعاصرة والحداثة وغيرهما، حتى تكونت في حياتنا الفكرية مجموعة من المتقابلات التي كونت بدورها، تجسيداً لهذا الإشكال، عناوين مجموعة من الكتب[١].

لقد اختلف المفكرون العرب بخصوص هذه القضية اختلافاً نتج بالأساس عن سببين أساسيين في اعتقادي، وهما:

١ ـ سبب منهجي، ويتعلق الأمر بطرق تناول الموضوع، فهناك من يعتمد المنهج التاريخي، وهناك من يعتمد المنهج البنيوي، وهكذا.

٢ ـ وسبب مرجعي، ويتعلق الأمر بالمرجعية العقدية أو المذهبية أو الفلسفية لكل مفكر على حدة.

فتحليل المفكر الماركسي لنشوء التراث ليس هو تحليل الباحث البنيوي، أو تحليل الدارس الإسلامي. يقول الدكتور غالي شكري بخصوص هذه النقطة، موضحاً رؤيته ورؤية التيار الذي ينتمي إليه: «الخطأ الفادح الذي تورط فيه الفكر العربي هو أنه نظر إلى تراثنا نظرة جزئية (. . .) حددت مولد تراثنا بالفتوحات العربية، وأصبح الإسلام وحده هو كل تراثنا»[٢]؛ ويرجع ذلك ـ عند الباحث نفسه ـ إلى أن التراث «أغنى من أن يحدد بمرحلة حضارية واحدة، فمن بابل وآشور، ومن الفراعنة والبابليين والفينيقيين وغيرهم من بناة الحضارات القديمة، ومن اليهودية والمسيحية والإسلام، وغير هذه الديانات من الرسالات الروحية

---

(١) من مثل: أ ـ التراث والتجديد لحسن حنفي.
ب ـ التراث والحداثة لمحمد عابد الجابري.
ج ـ التراث والثورة لغالي شكري.
د ـ التراث والمعاصرة لأكرم ضياء العمري.

(٢) غالي شكري: التراث والثورة، ص٣٤.

والاجتماعية والفكرية الكبرى، ينحدر إلينا تراث ضخم لم يلق ما هو جدير به، وما هو جدير بنا»[١].

وفي نفس الاتجاه يذهب رفعت سلام قائلاً: «ذلك يعني أن تراث المنطقة العربية لم يبدأ مع الإسلام، ولا أيضاً ابتدأ مما يسمى بالعصر الجاهلي؛ ولكنه يبدأ مع بداية المجتمعات الإنسانية المختلفة في هذه المنطقة (...) فالإسلام والجاهلية ليسا ـ تاريخياً ـ سوى مرحلتين من مراحله، تفتقد إحداهما ـ الجاهلية ـ صفة الشمول التاريخي، لتقتصر على شبه الجزيرة، أو مناطق معينة منها، وتفتقد أخراهما صفة النقاء الخالص من نتائج التفاعلات المختلفة، سواء مع الثقافات السابقة في حدود المنطقة العربية أو الثقافات الخارجية، كاليونانية، على سبيل المثال»[٢].

نحن ـ في هذين النصين ـ أمام فهم خاص لقضية التحديد الزمني لبداية التراث؛ إذ لا يعدو كونه، وفق هذا الفهم، نتاج تفاعل جدلي للعديد من المركبات والعناصر، لعل في مقدمتها الحضارات السابقة على الإسلام؛ ذلك أنه بالرغم من الوحدة العامة للتراث، فإنها تنطوي على تمايزات داخلية متعددة، نتيجة لروافد متعددة من ثقافات البلاد التي أصبحت عربية[٣].

وإذا كان هذا هو التحديد الجغرافي والتاريخي لمفهوم التراث، فإنني أذهب إلى عكس ذلك فأقول: إذا كان التراث، عموماً، هو ما تركه السابقون، فإنه من الزاوية التي نظرنا من خلالها إليه في هذا البحث هو مجموع الإنتاج النظري الذي نشأ وتبلور وتطور بين أحضان البيئة

(١) المرجع نفسه.
(٢) رفعت سلام: بحثاً عن التراث، ص١٦٩.
(٣) المرجع نفسه، ص١٦٨، ١٦٩.

الإسلامية حتى وصلنا كما هو عليه في الصورة الحاضرة؛ وقد أثرت العرب بشكل كبير وبرز في تكوُّنه وتطوره، حتى قيل: «إن العرب مادة الإسلام»[١].

---

(١) ينطلق عون الشريف قاسم في كتابه: «من قضايا البعث الحضاري» من قول يُنسب إلى عمر بن الخطاب ﷺ مفاده أن (العرب مادة الإسلام) ليصل إلى نتيجة تؤكد العلاقة الموجود بين التاريخ العربي والتاريخ الإسلامي؛ مع التأكيد على أن الأول لا يفهم بمعزل عن الثاني من جهة، وأن العرب لم يكونوا ـ قبل الإسلام ـ شيئاً، فصاروا به كل شيء من جهة أخرى. انظر بتفصيل هذا المرجع: ص٥٩، ٦٠.

المبحث الثاني

إشكال التراث والنهضة

المطلب الأول

الإطار التاريخي والفكري لتكون السؤال

على كثرة ما كتب عن النهضة وقضايا التأصيل والتحديث، وإشكالات العلاقة الموجودة بين التراث والهوية، وما أفرزته من تفاعلات على مستوى الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي والفكري والإيدولوجي؛ فإن المتابعة الدقيقة لتاريخ خطابات الفكر العربي؛ منذ بزوغ قضية النهضة وإشكالاتها الرئيسة؛ تفيدنا بأن هذا الموضوع لم يوف حقه بعد، من حيث الدراسة والتحليل والتقويم؛ خاصة إذا نظرنا إليه في علاقته بمجموع القضايا المتصلة بتحولات المجتمع وتفاعلاته، داخلياً وخارجياً، وأثر هذه العلاقة في المواقف الفكرية.

إننا نعلم أن ما قُدِّم لحد الآن من كتابات لا تعدو كونها مجرد انفعال مع موضوع القضية المحورية؛ في حين يتطلب التحليل العلمي الرصين تكثيف الجهود لتحويل هذا الانفعال إلى حالة تفاعل ثم إلى فعل؛ خاصة ونحن نعلم مسبقاً أن أي حديث عن النهضة في خطابات الفكر العربي المعاصر لا يتولد من فراغ، أو بدون معنى، بقدر ما يشكل محاولات جادة ومسؤولة في عملية التجاوب التاريخي مع مجموع المتطلبات التاريخية التي أسهمت، بهذا الشكل أو ذاك، في تأطيره وتبلوره وتطوره؛ إذ من «المعروف تاريخياً أن العالم العربي كان يعيش في القرن التاسع عشر ظرفية تأخر تاريخي شاملة، ممثلة في ركود بنياته الاقتصادية والاجتماعية، وجمود بنياته الفكرية (. . .) ومن المعروف أيضاً أن العالم العربي دخل، في نفس الفترة الزمنية المذكورة في علاقة اصطدام مع أوروبا الإمبريالية، وهو ما يعني حصول صدام مع بنية تاريخية مغايرة، بنية تتسم بدينامية تاريخية مختلفة عن الحركية البطيئة التي كانت تشكل الملمح البارز في المجتمعات العربية الإسلامية، وقد ولد هذا التقابل صراعاً تاريخياً شمل مختلف أصعدة الوجود التاريخي العربي في المجتمع والفكر والوجدان»[1].

لا شك، إذن، أن البحث في إشكال النهضة، خاصة في علاقته بمواضيع من مثل التراث والهوية. . .، تمليه المرجعية التاريخية المركبة الناظمة لنسيج الخطابات العربية المعاصرة؛ ذلك أن الكتابات الخاصة بفكر النهضة قد تبلورت في إطار محاولة للتركيب بين منظومة التراث، التي لا يمكن البتة إهمالها أو تجاوزها؛ ومنظومة الحداثة الوافدة، بفعل ما أحدثته التغيرات العالمية في مسار المجتمع العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر؛ وهو ما يعبر، في أحد أشكاله، عن التطور الملموس على مستوى الوعي بالذات، بعد عصور الانحطاط وقسوتها على الإنسان العربي؛ إذ يرتهن هذا

(١) كمال عبد اللطيف: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ص١٨.

التطور ـ في إدراك القضايا والموضوعات ـ بالأسئلة والإشكالات التي يسائل من خلالها الوعي خطابه بشكل يبرز مدة المطابقة الحاصلة بين الوعي والواقع.

إننا نعلم؛ من خلال مجموع ما بين أيدينا من الأدبيات المتعلقة بالكتابة عن النهضة العربية؛ أن خطابات الفكر العربي عانت، ولا تزال، من جراء بحثها المستديم عن هوية محددة الملامح للذات؛ بعدما تخلصت، هذه الأخيرة، بشكل من الأشكال، ولا نقول بشكل نهائي، من الاستعمار؛ الذي ـ بقدر ما رسخ فصامنا الحضاري ـ مهد الطريق لتشكل وعي الممانعة الفكرية والثقافية المطلوبة التي كانت من أبرز نتائجها محافظة الأمة على وجودها وتميزها؛ على الرغم من شيوع كل عوامل الاختراق الحضاري الذي يضرب في العمق أصولها العقدية والحضارية.

إنه نفس الوعي الذي يبرز لدى الشعوب التي تتذوق مرارة الاستعمار وحرقة التخلف؛ وقد أدى بروزه فينا إلى تبلور مجموعة من المشاريع الإصلاحية، التي تعددت بتعدد الخطابات الفكرية والإيدولوجيات السياسية؛ اتجه خلالها الوعي في مسار إصلاح كل ما من شأنه تحقيق النهضة المطلوبة، بدءاً بالإنسان، بتغيير النموذج الذهني الذي يرتكز عليه، وصولاً إلى إقامة الدولة الحديثة القادرة على مسايرة الركب الحضاري العام، مروراً بكل القطاعات المشكلة لنسيج الحياة الاجتماعية؛ فأُنتجت ـ من جراء ذلك ـ مجموعة من الكتابات، تبعاً لتبلور التيارات وتشكلها.

وإلى جانب ما سبق؛ توزعت المواقف بين المتشبثين بالماضي، كأساس لإعادة التشكيل، وبين الداعين إلى اتخاذ المنظومة الغربية نموذجاً لا بد من الاقتداء به، والسير وراءه؛ وقد راوح الخطو بين الموقفين السابقين تيار ثالث زاوج بينهما تارة، وأخضع أحدهما للآخر تارة أخرى؛ في محاولة لإحداث نوع من المؤالفة التي تقتضيها طبيعة الخطاب التوفيقي،

حتى أصبحت هذه المواقف تقليداً فكرياً وثقافياً تتميز به الصورة العامة المشكلة للخطابات العربية الحديثة والمعاصرة، ويمكننا القول في هذا المقام: إن استمرار هذه التركيبة الثلاثية الأضلاع (تأصيل/تغريب/توفيق) في خطابات الفكر العربي المعاصر، دليل على ضخامة الأزمة التي تعيشها هذه الخطابات من جهة، وبرهان على ثقل هاجس النهضة المتعلق بهوية الذات على وجه الخصوص من جهة أخرى؛ خاصة إذا تتبعنا مسار الصراعات الإيدولوجية ـ الفكرية الموجودة بين خطابات التأصيل وخطابات المماثلة، التي كان لها الأثر الكبير في توسيع دائرة الانبهار بالمجتمع الأوروبي وحضارته، من جراء الدهشة الحضارية التي أصابت من كان لهم اتصال مباشر بأوروبا، سواء في إطار من أرسلوا ضمن حركة الابتعاث العلمي والفكري إليها، أو من أولئك الذين تعرفوا على الفكر الأوروبي، وفكر عصر الأنوار على وجه الخصوص، عن طريق الترجمة العربية لسلسلة من المؤلفات التي غيرت الفكر والسلوك، وأسهمت في تشكل حس نقدي شديد الموقف تجاه الذات، ماضياً وحاضراً؛ مما أدى إلى تعدد صيحات تحديث المجتمع العربي وتكرارها على الطريقة الأوروبية؛ ناسين أو متناسين أن تمثل الأسلوب الأوروبي في بناء الذات يقتضي جملة من المقدمات الضرورية، لعل من أبرزها الانسلاخ الكلي عن الماضي العربي الإسلامي، وتحقيق أهم مبادئ فلسفة عصر الأنوار والثورة الفرنسية، والمقصود بذلك فصل الدين عن المجتمع؛ وهو ما لا يستطيعه فكر تلك النخبة من المفكرين والمثقفين، لصلابة العلاقة الموجودة بين الإنسان العربي وماضيه، وبينه وبين العقيدة التي ينتمي إليها، والتي يعلم علم اليقين أنها لا تشبه العقيدة المحرفة التي حاربت العقل والعلم وحرية الإنسان الأوروبي، فحوربت بفلسفة العلمنة.

لقد أظهرت التجارب التاريخية فشل هذا اللون من الاختراق الثقافي والحضاري، وذلك لصلابة جدار الهوية، الذي مهما ظهر أنه هش بفعل

تقادم بنيته وابتعاده عن الأرض التي يقف عليها، فإنه ظل صلباً لصلابة المواد التي يتكون منها ويحتويها، وعلى رأسها العقيدة الإسلامية، وهنا نقدم السؤال التالي: هل الانسلاخ عن الماضي والابتعاد عن العقيدة الإسلامة، ومن ثم تمثل النموذج الغربي، كفيلان بتحقيق ثورة الإنسان العربي، وبلوغه مرحلة النهضة على الطريقة الغربية؟ لا أظن ذلك، لعلمنا أن التجربة الحضارية الغربية، تقوم، فيما تقوم عليه، على ركيزة الثقافة المنبثقة من ماضيها؛ بل ويمكن في هذا الشأن، أن نستدل بتجربة الدولة اليابانية التي يعتبر الماضي والحفاظ على تقاليد الأجداد، ومن ثم عقيدة السلف، من أهم مرتكزات نهضتها وتقدمها.

وعلى العكس من القول الداعي إلى نبذ تقاليد الأسلاف ـ التي يعتبرها الكثيرون من هذه الأمة مدخلاً أساسياً لتحقيق تقدم الأخلاف ـ يمكن للماضي والتقاليد والعقائد أن تكون خير معين على تشكل عوامل تكون القابلية على الإبداع والابتكار والتحدي، إذا أحسن التعامل معها كعامل قوة لا كعامل ضعف؛ وهي الفكرة التي تحاول الأدبيات الاستعمارية إشاعتها عبر الثقافة العربية المعاصرة ذات النزعة التغريبية، من أجل ترسيخ قيم التخاذل والفشل والإحباط في أفهام الناس ونفوسهم، حتى تتكون لديهم النظرة القاتمة عن ماضيهم، وتتشكل القناعة التامة بضرورة رفض الماضي وتراثه وما يتصل به، لكونه يمثل عامل تخلف وانحطاط؛ وبالمقابل تعمل على ملء هذا الفراغ من خلال تشكيل رغبة نفسية وقوية تجاه تمثل قيم الغرب وتراثه وعاداته وعقائده وفلسفاته.

يقول الدكتور مسعود ضاهر، في سياق دراسته المقارنة بين النهضتين العربية واليابانية: «تجلى النجاح الأكبر للتجربة اليابانية في رفض اقتباس الثقافات الغربية التي تقود إلى التغريب في المسكن والمأكل واللباس والتعليم والتخاطب اليومي، على غرار ما فعل المصريون والعثمانيون، فنجحت حركة التحديث اليابانية في اقتباس تكنولوجيا الغرب فقط، حين

عملت على توطينها واستيعابها وتطويرها دون أن تغادر أصالة تقاليدها الاجتماعية وعاداتها المتوارثة، وفنونها الرائعة، وثقافتها الإنسانية التي ميزت اليابانيين عن باقي الشعوب»[١].

وعلى هذا الأساس تدل هذه التجربة الرائدة في مجال صناعة إنسان النهضة «على أن عملية التحديث ـ كما تقول الباحثة اليابانية (موتوكو كاتاكورا Motoko Katakura) ـ التي يراد منها إدخال العلوم العصرية، والتكنولوجيا الغربية إلى البلدان الأخرى؛ لا يمكن أن تحقق الأهداف المتوخاة منها إلا بمقدار ملاءمتها للمجتمعات المنقولة إليها، وحفاظها على تراثها الثقافي، فقد نجحت اليابان لأنها لم تتخل عن تراثها الثقافي التقليدي، ولم تتبن أياً من المبادئ الغربية لتجعلها قواعد ثابتة في الحياة اليابانية، فاستفادت اليابان من مقولات فلسفية ونظم غربية متنوعة؛ لكنها لم تتبنها كما هي، بل اختارت منها فقط ما يتلاءم مع مكونات المجتمع الياباني؛ ونتج عن ذلك أن اليابان حافظت على استمرارية المبادئ الروحية إبان عملية التحديث، وبناء الركائز المادية للمجتمع الياباني على قاعدة الاستفادة الدائمة من العلوم العصرية المتطورة»[٢].

إنه نموذج لا بد من الوقوف عند مقدمات قيامه وتشكله ملياً، ونحن نحاول، قدر المستطاع، دراسة خلفيات الدعوة إلى تمثل القيم والعادات الغربية التي يدعي رواد التيار التغريبي في الثقافة والفكر العربيين أنها شرط

(١) مسعود ضاهر: النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، ص١٥ ـ ١٦، وانظر أيضاً:
أ ـ «اليابان ونموذج تأصيل الحداثة»، مجلة الفكر العربي، ع٧٧.
ب ـ أسرار تقدم اليابان: لمحمد عبد القادر حاتم، القاهرة، ١٩٩٠.
ج ـ «اليابان من العزلة إلى الانتشار العالمي»، مجلة الدفاع الوطني، ع١٠، أكتوبر ١٩٩٤.

(٢) ينظر: مسعود ضاهر، المرجع السابق، ص٢٢.

من شروط التحديث؛ ومنهم على وجه الخصوص أولئك الذين لم يستفيدوا من هذا النموذج، بل ولم يبذلوا الحد الأدنى من الجهد للوقوف على الأسباب الحقيقية لنجاح التجربة اليابانية في اختراق كوابح التخلف والارتهان الحضاري، ومن ثم الضغوط الخارجية، ترغيباً وترهيباً؛ وإنما اقتصرت غالبيتهم، من أولئك الذين أذهلتهم صدمة الحداثة الأوروبية، على الدعوة إلى تبني خيار التبعية والدفاع عن خيار الاستلحاق الحضاري؛ فلم تعد النهضة وقتها «في الكلام يرسل إرسالاً، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفقة؛ وإنما هي واضحة بينة مستقيمة، ليس فيها عوج ولا التواء؛ وهي واحدة فذة ليس فيها تعدد؛ وهي أن نسير سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يُحمد منها وما يعاب؛ ومن زعم لنا غير ذلك، فهو خادع أو مخدوع»[1]. هكذا صاغ طه حسين رؤيته وأطروحته التغريبية في كتابه: «مستقبل الثقافة في مصر».

إن السؤال الذي ينبغي وضعه في هذا الشأن، ونحن نتحدث عن علاقة النهضة أو التحديث باتباع نموذج حضاري ما، هو: لماذا لم يتمثل الأوروبيون أنفسهم الثقافة الإسلامية جملة وتفصيلاً، ويقصوا ثقافتهم وماضيهم وعاداتهم وتقاليدهم، حينما كانوا في مرحلة البحث عن الذات، وعن شروط النهضة والتقدم والخروج من عصور الظلمات؟ ولماذا لم يقولوا، كذلك، بضرورة السير على منوال العرب والمسلمين وأن يسلكوا طريقهم، ليكونوا لهم أنداداً وشركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، لا يحبون منها إلا ما يحب العرب؛ خاصة والدولة الإسلامية في أوج قوة نموذجها آنذاك؟.

إن ثمة ما يشبه الإجماع في خطابات الفكر العربي المعاصر على

---

(١) طه حسين: المجموعة الكاملة، ٩/ ٥٤.

توصيف لحظة الاحتكاك بالعالم الأوروبي، بأنها كانت بمثابة الصدمة التي ما زالت تعكس آثارها النفسية مجموعة من كتابات النهضة العربية المعاصرة، التي تحاول قدر الإمكان الاستفادة من تحويل تلك الصدمة إلى شحنة تمكن الجسم العربي المصدوم من الانتباه إلى عوامل الإعاقة الحقيقية؛ ومن ثم الدعوة إلى تحفيز خطاب التغيير للانطلاق من العلاقة مع الماضي؛ إذ غالباً ما تؤدي الأزمة النفسية الناتجة عن الصدمة إلى الانفكاك على الذات في محاولة للاحتماء.

لقد استيقظت الأمة الإسلامية من سباتها التاريخي على مظاهر التقدم الأوروبي الذي ظهرت معالمه الكبرى مع الحملة الفرنسية، بقيادة نابليون بونابرت، على مصر والشام من جهة، وما نقله أفراد البعثات العلمية إلى أوروبا إلى بلدانهم من العادات والتقاليد من جهة أخرى؛ استفاق خلالها الفكر العربي على الحجم الحقيقي للتأخر التاريخي المروع على كافة مستويات الحياة، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفكرياً. غير أن استدراك هذا التأخر، بالمعنى الشامل، لم يكن، ولن يكون، أمراً سهلاً وميسوراً؛ خاصة والأمة العربية ـ الإسلامية، وهي تستيقظ من سباتها التاريخي على مظاهر التقدم والصناعة والتقنية التي روعها بها الغرب المتقدم، لم يكن من اليسير عليها «أن تحقق التقدم المنشود، والتفوق الموعود بمجرد التطلع إليه والدعوة له؛ إذ النوايا والمطامح محكومة ومشروطة بترابطات وآليات يكون التعرف عليها، وتشريحها، مقدمة أولى للبحث في إمكانية التحكم فيها، أو توجيه دفتها أو تجاوزها.

لقد استفاقت الأمة على هذا التأخر التاريخي المروع في كل مستويات حياتها، في التنظيم الاقتصادي والسياسي؛ في البنيات العائلية والاجتماعية؛ في المقولات الفكرية وأدوات التحليل، في التقنيات. . . إلخ. لكن استدراك هذا التأخر التاريخي، بمعناه الشامل، لم يكن أمراً

ميسوراً»[١]؛ خاصة إذا كانت إرادة التحرر مكبلة بأصفاد الاستعمار؛ وإرادة التقدم مكبلة بأغلال التخلف.

هكذا يتبين كيف شكل عصر التفكير في النهضة جزءاً أساسياً من حركة الواقع العربي، الصاعدة تارة والهابطة تارة أخرى، تزعَّم خلاله روادها مشروع الدفاع عن ضرورة التخلص من كوابح النهضة؛ فكانت كتاباتهم، في عمومها، صرخة تدوي في أعماق الذات للنهوض بعد قرون من السكونية التعفنية التي أفرزت، فيما أفرزته، (الرجل المريض)[٢]، الذي استدعت حالته التدخل السريع من أجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه، حفاظاً على وحدة الأمة في وجه التجزئة، وقوتها في وجه البغي الاستعماري الأوروبي، الذي كانت له اليد الطويلة في شل الحركة السياسية والاقتصادية، مما أثر، بدوره، في الحركة الفكرية والثقافية.

من هنا القول: إننا لا يمكن أن نفهم ما أطلق عليه (عصر النهضة) دون الانطلاق من مجموع المقدمات الضرورية التي تفتح الباب على مصراعيه لقراءة فكر هذا العصر، سواء في علاقاته بواقعه المتموج، أو علاقاته ـ كذلك ـ بماضيه الحاضر فيه بكل ثقله، والذي تعكسه مجموعة من الكتابات، تأييداً أو رفضاً؛ أو في علاقاته بالنموذج الأجنبي الذي عاش فعل التوسع الرأسمالي، فلقد كان المجتمع العربي «يعيش حالة

---

(١) كلمة هيئة تحرير مجلة الوحدة: «النهضة في أفق وحدوي»، ع٣١ ـ ٣٢، س: ٣ ـ ١٩٨٧، ص٣.

(٢) كناية عن الدولة العثمانية في أواخر أيام سلطتها، قبل أن يلغى نظام الخلافة الإسلامية ويعوض بنظام علماني على يد مصطفى أتاتورك عام ١٩٢٤م، وتصبح الجغرافية الطبيعية والبشرية الإسلامية، وخاصة العربية منها، مسلوبة الإرادة؛ الشيء الذي فتح الباب على مصراعيه لتعزيز تدخل الاستعمار الفرنسي والإنجليزي بكل ثقله في أراضيها، فتعرضت، فيما تعرضت إليه، إلى النهب الطبيعي والحضاري..

ركود، وكان بفعل السيطرة العثمانية، وآليات الدولة الناهبة، يسير نحو التحلل والتفكك؛ وحتى الموت؛ ولم تكن هناك بوادر التقدم، ولا نمت طبقات معنية به، رغم انتشار حالات الثورة في مواقع مختلفة (...).

هنا يمكننا أن نقول: إن الوطن العربي بدأ يهتز بفعل التغلغل الرأسمالي؛ لأنها أخذت تكيفه مع حاجاتها؛ وهي في ذلك أخذت تجره إلى تيار المدنية»[١]، وقد أدى ذلك الوضع «إلى تبلور حركة استيقاظ أخذت مداها منذ بداية القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين»[٢]؛ كان لها الأثر البالغ في صياغة جملة من المفاهيم والفهوم، وتبلور أشكال محددة من الوعي بداخل الفكر العربي الحديث، ما زال حضورها قوياً في ثقافتنا وخطاباتنا العربية المعاصرة.

لقد كان من أبرز ما أفرزته هذه المرحلة قيام نقاش خصب حول مفهوم النهضة والتقدم والعلاقة بالماضي والغير؛ في محاولة جادة من قبل الجميع لصياغة خطاب يحدد سبل تشكيل هوية جديدة ومتجددة للمجتمع العربي، الخارج من عصور الانحطاط والتخلف، والمحتك، بكل قوة، بثقافة أوروبية كان لها الأثر الكبير في خلخلة موازين التفكير والتعبير والتدبير، لدى الإنسان في المجتمع العربي؛ ولعل السؤال المركزي (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟) وما شابهه معنًى وخالفه لفظاً، يعبر في عمقه، ومن خلال النظر إليه في تاريخيته، عن تبلور الوعي العربي وبداية نضجه وهو يناقش أهم قضية شغلت الفكر العربي، ولا تزال لحد الآن، والتي أطلق عليها البعض «المسألة الكبرى»، أو مسألة المسائل. يقول حسين معلوم بخصوص هذه القضية: «تعرف القضية المركزية التي شغلت الفكر العربي الحديث منذ بداية عصر النهضة، وحتى اليوم، بالمسألة

(١) سلامة كليه: «دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة»، مجلة الوحدة: المرجع السابق، ص٢١.
(٢) المرجع نفسه.

الكبرى، أو مسألة المسائل؛ وتتكون هذه المسألة في الشكل الذي تطرح به عادة من شقين: يجري التساؤل في الشق الأول عن الأسباب التي أدت إلى ضعف الشرق (العالم الإسلامي سابقاً والعالم العربي حالياً) وتأخره؛ وقوة الغرب (العالم المسيحي سابقاً والدول الصناعية حالياً) وتقدمه، وتمارس ضمن هذا السؤال عملية نقد ذاتي تتفاوت في صرامتها وحدتها (. . .).

وأما الشق الثاني، فله طابع أكثر إيجابية، إذ يتضمن تحرياً للصيغ والوسائل التي تضمن، في حال تبنيها وتطبيقها، إقامة المجتمع العربي المنشود»[١].

لقد ولدت الحركة الفكرية المشكلة لنسيج الخطابات العربية الحديثة والمعاصرة، في معترك السؤال النهضي الذي ما زلنا نطرحه بصيغ مختلفة ومتنوعة، تعبيراً عن المحنة الحضارية التي نعيشها بداخل المجتمعات العربية، التي لم تستفد لا من تجاربها هي، ولا من تجارب مثيلاتها من المجتمعات التي استطاعت أن تؤسس لنفسها كيانها الحضاري المتميز، من خلال الفهم العميق لجدلية الذاتي والموضوعي، الداخلي والخارجي، الهوية والحداثة؛ الشيء الذي يجعلنا نؤكد، مع المؤكدين من أهل الفكر على أن الفكر العربي بمختلف تياراته واتجاهاته، لا يزال يعيش مشكلة النهضة، أو على الأصح لا زال يبحث عن مشروع النهضة، منذ بدء اليقظة العربية، مع أوائل القرن التاسع عشر؛ بل ويجب القول مع الدكتور محمد عابد الجابري: «إن مشكلة النهضة، هي التي كانت، ولا تزال، وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات.

وإذا كان شعار الثورة قد سيطر على مساحة هذا الفكر منذ أوائل الخمسينات من هذا القرن؛ فإن هذا لا يعني أن مشروع النهضة قد تحقق كاملاً، أو أن شعار النهضة لم يعد يستجيب لطموحات الجيل العربي

---

(١) حسين معلوم: الليبرالية في الفكر العربي، ص٥١.

الجديد؛ كما قد يكون قد تراءى للبعض في أوائل الستينات؛ بل العكس، لقد استرجع هذا الشعار، منذ بضع سنوات، مكانته في الساحة الفكرية العربية، بينما دخل شعار الثورة منطقة الظل على نفس الساحة»[١].

يفصح هذا النص عن قضية مركزية في خطاب النقد الذاتي العربي المعاصر، وهي المتعلقة بفشل مشروع النهوض الحضاري الذي تحركت بداخله العديد من الكتابات منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي إلى اليوم؛ وهو ما يدفعنا بالتدريج إلى استحضار البنية الفكرية في علاقاتها بالبنية الإيدولوجية التي حكمت، قسطاً من الزمن، الوعي العربي؛ تحولت خلالها مطالب البعث والتقدم واليقظة إلى مطالب الثورة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني: الثورة على الذات، والثورة على الواقع الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي الحاضر، والثورة على كل ما يتصل بهذا الواقع، بإعادة نشر ثقافة القطيعة مع التراث والماضي العربي الإسلامي، ومن ثم الانفتاح على التجارب الحضارية الأجنبية، الليبرالية تارة والاشتراكية تارة أخرى؛ الشيء الذي رسخ بالفعل ثقافة الإخفاق، ومهد الطريق أمام الارتهان السياسي والاقتصادي والإعاقة الاجتماعية والتبعية الفكرية والهشاشة العلمية والمعرفية؛ وجر المجتمع العربي ـ من وقتها ـ إلى مسار النكسات والنكبات العسكرية والتراجعات السياسية الخطيرة التي لم تمس الإنسان والمجتمع فقط، بقدر ما مست الثوابت التي يقوم عليها كلاهما معاً، ومنها على وجه الخصوص: العقيدة والتراث.

لقد تشكل وعي النهضة العربية الحديث، إذن، بموازاة مع التحولات العالمية التي مكنت للهيمنة الاستعمارية الطريق لإضافة مجموعة من القيود والأصفاد على بنية التفكير العربي، الذي أجبر، في قطاع عريض منه، على التخلص من الماضي، بدعوى أن هذا الخيار هو من المقدمات الأساسية

(١) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص١٧.

للنهوض الحضاري؛ فكان من نتائج هذا الخيار الصعب ـ الذي أرست قواعده ثلة من المثقفين والمفكرين العرب ـ اتساع الجرح في الجسم العربي وتضييق مسالك اتصاله بماضيه وتاريخه الحقيقي؛ و«من هذا الجرح الأنتربولوجي ـ كما يقول الدكتور جورج طرابيشي ـ الفاغرة إحدى شفتيه على جدلية المركز والمحيط المكانية، وشفته الأخرى على جدلية التقدم والتأخر الزمانية؛ ولد عصر النهضة العربي، فهذا العصر، الذي ما سمي كذلك إلا بالإحالة إلى عصر النهضة الأوروبي السابق عليه بقرون ثلاثة أو حتى أربعة؛ لم يشكل في التحقيب العربي للتاريخ تلك القطيعة التي شكلها، أو أريد له أن يشكلها، مع عصر الانحطاط، إلا بحفز خارجي، وتحت وطأة ما سمي بصدمة اللقاء مع الغرب؛ وذلك على العكس من عصر النهضة الأوروبي، الذي مثل، بالأصالة لا بالوكالة، قطيعة ذاتية المنشأ مع القرون الوسطى الغربية»[١]. بلى، ويمكن القول كذلك في هذا المقام: «إن عصر النهضة العربي لم يكن معنياً بالقطيعة مع عصر الانحطاط؛ مع أنه لولا ذلك لما كان استحق صفة النهضوية؛ بقدر ما كان معنياً بالرد على الجرح الإنثربولوجي، وكما في كل جرح نرجسي (...) لم يكن أمام الرد إلا أن يتخذ أحد شكلين: إما محاولة إنكار الجرح بالذات، وإما محاولة إبرائه ولأْمِهِ؛ وعصر النهضة العربية جسد المحاولتين كلتيهما»[٢].

يفسح ما سبق الاستشهاد به المجال أمام توالد العديد من الأسئلة التي نراها ضرورية في هذا المقام، إذ على أرضيتها تنفتح جملة من الإشكالات المرتبطة باستمرار سؤال النهضة والتقدم في حياتنا المعاصرة، ومنها نذكر على سبيل التمثيل: إلى أي حد أثرت السياسة الاستعمارية،

---

(١) جورج طرابيشي: «عصر النهضة والجرح النرجسي»، مجلة الوحدة ـ مرجع سابق، ص١١٦.

(٢) المرجع نفسه، ص١١٦.

ثقافياً وفكرياً، في تكوين جيل الموقف السلبي من الماضي، بما فيه التراث العربي الإسلامي، بالشكل الذي تعكسه مجموعة من الكتابات السابقة والراهنة؟ ولماذا أخفقت تجربة الدعوة إلى القطيعة مع الماضي والتراث في تأسيس المجتمع الناهض؟ بل ولماذا كذلك، لا نعيش اليوم النهضة حقيقة وواقعاً بدل أن نعيشها حلماً ووهماً؟.

قد تبدو الإجابة عن هذه الأسئلة، وغيرها، سهلة للغاية في نظر البعض، ممن يظنون أن حل المشاكل والإجابة عن الأسئلة لا يحتاج إلا إلى جرة قلم؛ لكن الواقع المعيش يجعلها صعبة المنال بمقدار الصعوبة التي عليها واقعنا الحضاري المتسم بآفة التشتت والتجزئة السياسية والجغرافية والفكرية؛ بما يدل دلالة واضحة على أننا لم نفهم بعد الحيثيات الحقيقية للسؤال المركزي الذي قدم سابقاً: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟».

لقد صيغ هذا السؤال، المعبر عن المرحلة وإشكال النهضة في خطابات الفكر العربي الحديث والمعاصر، ولا يزال يصاغ لحد الآن بمختلف التسميات، تعبيراً عن حاجة نفسية أملتها الظروف الجديدة للمجتمع العربي على إثر إحساس الإنسان العربي بضرورة التغيير والثورة على كل ما من شأنه كبح قدراته على الإبداع والابتكار والمشاركة في صناعة الحضارة الإنسانية بدل القعود متفرجاً أو مندهشاً على هامش التاريخ البشري، وقد أسهمت الحملة الفرنسية بشكل كبير في خلخلة العديد من العقد النفسية، وضربت في الصميم وعي الإنسان العربي الذي أفاق على غزو حضاري شرس تحكمه فلسفة الاكتساح الحضاري باسم تمدين الشعوب والأمم المغلوبة على أمرها؛ ثم توالت الحملات الاستعمارية على الجغرافيا العربية والإسلامية لتعمق من دونية العرب وقوة الإفرنجة الذين استحكمت في كيانهم ووعيهم شهوة الغلبة بعدما لمسوا عن قرب هشاشة البنيات المكونة للوعي والمجتمع العربيين؛ دخل خلالها الفكر العربي

منعطفاً جديداً في تاريخ علاقة العرب بالغرب؛ حتى إن من الباحثين من ذهب إلى حد التأكيد على أن عصر التنوير العربي قد بدأ منذ أول لقاء بين العقل العربي الحديث والعقل الأوروبي بمجيء الحملة البونابرتية إلى مصر. فـ«عن طريق الاحتكاك المباشر بين المصريين والفرنسين، تعرف العقل العربي على إنجازات عصر التنوير الأوروبي من خلال تطبيقات الحملة الفرنسية لأفكار الثورة الفرنسية في مصر»[١]. وبذلك، زُرعت البذور الأولى لعصر التنوير العربي، التي لم يقدر لها النمو إلا في عصر محمد علي[٢]؛ الذي يُعتبر في نظر البعض من المثقفين العرب، صاحب أول مشروع نهضي عربي، لما قام به من إنجازات على مستوى الهيئة العسكرية والبنيات الاقتصادية والاجتماعية والتربوية[٣]. كما يعتبر، في نظر البعض الآخر، منعطفاً في تاريخ مصر والسلطنة العثمانية طوال النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ إذ استفاد مما تركته الحملة على مصر، وطور قدراته الذاتية، بما يكفي لتحقيق الكيان الذاتي للمجتمع المصري خاصة.

وإذا كانت هذه هي نظرة البعض، فإن البعض الآخر من المفكرين والباحثين يذهبون إلى تأكيد الرأي المخالف الذي ينظرون ـ من خلاله ـ إلى النموذج التحديثي لمحمد علي من خلال الفهم الواسع للدرس الذي تقدمه النظرية الميكيافيلية للساسة والقواد؛ الأمر الذي دفع بالدكتور برهان غليون إلى التأكيد على أنه «ما كان لدولة محمد علي، ثم للدولة العربية

---

(١) فاروق أبو زيد: عصر التنوير العربي، ص١٥.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٠.
(٣) للمزيد من التفصيل بخصوص أثر الحملة الفرنسية على مصر، والإصلاحات التي قام بها محمد علي، ينظر:
أ ـ مسعود ضاهر، مرجع سابق.
ب ـ رئيف خوري: الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي.
ج ـ مصطفى التواتي وآخرون: أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة.

الحديثة التي ظهرت فيما بعد (...) من مثال أعلى يلف حوله الجماعة الجديدة التي خرجت من القرون الوسطى (...)، غير عبادة القوة العسكرية والتكنولوجية؛ أي: مثال الحداثة الذي لا يقدم لا هدفاً أسمى، ولا معايير اجتماعية عليا تخلق الإجماع الضروري لكل نهضة»[١].

أما بخصوص نموذج الحداثة الذي تبناه محمد علي فلم يكن، في عمقه، سوى النموذج الذي تقوم عليه الدولة البونابرتية؛ إذ «مثلما خلق نابليون طبقة أرستقراطية على مقياس حكمه الأوتوقراطي، أحاط الباشا المصري نفسه بعصبية جديدة سائدة فوق عصبية أخرى بائدة (طبقة المماليك)، أباد الباشا نخبتها في داخل ممر جبلي ضيق ليؤسس على أنقاضها أرستقراطيته الخاصة؛ نسيج أقوامي من الأتراك والأكراد والألبان (...) وبعدها عمد إلى إلحاق دوائر المجتمع بالدولة؛ فألغى نظام الالتزام، ليغير بذلك (...) التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية؛ وتدخل في شؤون الأوقاف، ووجه ضربة معول في أساسات طبقة العلماء السياسي؛ استكمله بضرب نظام المدارس الإسلامية؛ فألحق الثقافة أيضاً بالدولة»[٢].

يتبين مما سبق أن النموذج التحديثي الذي صاغته عقلية محمد علي وبطانته السياسية والفكرية، لم يكن في عمقه ـ بالرغم مما يظهر للبعض من إنجازات ـ سوى نموذج لدولة «تتربع في خواء اجتماعي كامل، وتمد أذرعها في كل الاتجاهات لتلتف على جسم المجتمع وتوحده (من خارج) وتعقلنه (من خارج)، وتدخله في الدائرة الأوروبية من رأسه، أي: من الدولة نفسها»[٣].

---

(١) برهان غليون: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ص٣٠.
(٢) جميل قاسم: «قراءة في المقالة الطهطاوية»، مجلة الوحدة ـ مرجع سابق، ص٩٩.
(٣) وضاح شرارة: حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، ص٢٢٢.
وانظر كذلك في هذا الموضوع: =

إن النصوص السالفة الذكر تدعم نظرتنا إلى تجربة النهضة العربية الأولى، وخاصة مع التجربة السياسية لدولة محمد علي، التي نقول عنها: إنها كانت نهضة على هامش المجتمع؛ لأنها أخضعت الرعية لسيادة النخبة التي دعمت مشروع التحديث على الطريقة التغريبية على حساب مشروع التأصيل الحضاري.

وعلى الرغم من تأكيد البعض على أهمية التجربة باعتبارها الأولى على درب النهوض العربي الحديث والمعاصر؛ لأنها وضعت ـ كما يقول الدكتور كمال عبد اللطيف ـ «حداً لعزلة مصر عن الغرب، وأعلنت دخولها العلني إلى رحاب الزمن المعاصر، زمن العلم والتقنية»[(١)]، فإننا ـ من جهتنا ـ نقول: إن الحملة الفرنسية على مصر كانت أول شرارة على طريق التغريب والتبعية، على كافة الأصعدة، حيث تسببت ـ إلى جانب فتح عهد دام أكثر من قرنين من التدخل المباشر للدول الاستعمارية في أمور الدول العربية ـ في اختراق الفكر والثقافة وإحداث تيار تغريبي محلي كان له الأثر البالغ في ترسيخ القطيعة مع الماضي، وتشويه التاريخ والتراث.

لقد أحدثت الحملة البونابرتية هزة اجتماعية وفكرية قوية لا زالت آثارها واضحة المعالم في الحياة العربية، «بحيث إنها استطاعت أن تحدث، في النظامين الاجتماعي والفكري، معاً، خدوشاً غائرة ودائمة؛ وهو يعني، أيضاً، أن الحملة كانت رمزاً ترجمته بكيفيات متباينة في وعي كل من الحكام والمثقفين؛ والرمز بالنسبة لكل من الطرفين دليل على العجز، وعلامة على سوء الأحوال، وحكم بوجوب الإصلاح»[(٢)].

= أ ـ رضوان السيد: الإسلام المعاصر.
ب ـ جلال أحمد أمين: المشرق العربي والغرب.

(١) كمال عبد اللطيف: سلامة موسى وإشكالية النهضة، ص٣٧.

(٢) سعيد بنسعيد: الإيديولوجيا والحداثة، ص١٩.

وإلى جانب ذلك، أدت هذه الحملة ـ في إطار توثيقها للعلاقات التجارية والسياسية والثقافية بين الغرب والمشرق العربي ـ إلى فتح الباب على مصراعيه للبعثات التبشيرية والإرساليات الدينية التي نقلت معها لغاتها وعاداتها وأساليبها في السلوك اليومي، وطرائقها في معالجة مرافق الحياة من جهة، وفسحت المجال ـ من جهة أخرى ـ أمام السيطرة التدريجية على الإنسان والطبيعة، وإذا كان بعض الباحثين يؤرخ لبداية التفكير في النهضة ابتداء من الحملة الفرنسية على مصر[١]، ويعتبرها إحدى المنعطفات التاريخية التي أفرزت فكر الإصلاح والتغيير، وإعادة النظر في علاقة الحاضر العربي بالماضي من جهة، وبأوروبا من جهة أخرى.

---

(١) تجدر الإشارة هنا إلى أن مصر هي البلاد الأولى التي احتضنت الفكر النهضي بكل ألوانه وتياراته المختلفة، فبالإضافة إلى مرورها بمجموعة من التجارب النهضية، فكراً وممارسة، كان لها الأثر البالغ في تبلور التيارات النهضية عموماً، ويرجع تركز النهضة، فكراً وتدبيراً، في مصر إلى عدة عوامل، داخلية وخارجية، كما يقول عطية مسوح. «ففي مصر كانت تتضح أكثر فأكثر الحاجة الموضوعية للتخلص من حكم المماليك المتسلطين على الأرض والفلاحين؛ وكانت تتكون وتنمو بواكير علاقات اقتصادية رأسمالية؛ وهذا عامل داخلي أساسي لامسته صدمة الحملة البونابرتية، ومجيء محمد علي الذي تجاوب، وخلفاؤه، مع حاجات المجتمع المصري للتطور، واستوعبها بنزوعه النهضوي، وعبَّر عنها بتدابير عديدة، منها إرسال البعثات إلى أوروبا، واستقبال عدد كبير من المفكرين والصناعيين الفرنسيين، ومعظمهم من أنصار سان سيمون، ومستلهمي أفكاره؛ وإفساح المجال أمامهم كي ينشروا فكرهم التنويري، وإقامة مشاريع صناعية وزراعية ذات أهمية، وفتح مؤسسات تعليمية، وتشجيع الطباعة وإحياء التراث والترجمة، وغير ذلك، وصولاً إلى تنفيذ مشروع شق قناة السويس التي ساهمت في تغيير وجه مصر (...) وأصبحت مصر، للأسباب المذكورة، ملاذاً لرجال الفكر النهضوي والتحرري العربي اللبنانيين والسوريين، الذين قصدوها فراراً من العسف العثماني، ولممارسة نشاطهم الثقافي التنويري، مساهمين مساهمة كبرى في النهوض الفكري والثقافي والإعلامي». انظر: عطية مسوح: «الماركسيون العرب وقضايا النهضة»، مجلة الطريق، ع٥/١٩٩٨، ص٣١ ـ ٣٢.

أقول: إذا كان هذا هو رأي البعض الخاص ببداية التفكير النهضي العربي، فإننا، ومن خلال مهمة الإسهام في مشروع التأصيل للجذور التاريخية لهذه النهضة، نذهب إلى أبعد من ذلك، بحيث يحيلنا التقصي التاريخي على محطات تاريخية كان لها الأثر البالغ في تبلور المكونات الجنينية الأولى لتقبل الإنسان العربي لفكرة التغيير وإيمانه بضرورته الملحة.

وعلى هذا الأساس نؤكد على أن النهضة العربية إسلامية الجذور، على الرغم من تأكيد الكثيرين على أثر العوامل الخارجية في ذلك؛ إذ لولا دخول بونابرت إلى مصر وبلاد الشام، على حد زعمهم، لما تحركت دواليب النهضة الفكرية والسياسية؛ وهي، على كل حال، مغالطة لا نسلم بصحتها؛ ذلك أن الحديث عن النهضة من المنظور العربي الإسلامي، يقتضي، فيما يقتضيه، ضرورة البحث عن جذورها الأصيلة في التاريخ؛ وذلك من أجل تأصيل ـ منهجية البحث في تاريخ هذه المرحلة التي تلفها التحريفات والمغالطات التي تتضمنها جل الكتابات العلمانية العربية المعاصرة خاصة؛ والتي تؤكد على ضرورة البدء، في التأريخ للنهضة العربية، منذ قدوم نابليون بونابرت إلى مصر عام ١٧٩٨م؛ وهو التاريخ المضلل للحقيقة والمنكر لجهود أبناء الأمة وعلمائها المخلصين في البحث عن شروط العودة إلى ما كانت عليه الأمة من قوة وعزة؛ كل بوسيلته التي أتيحت له.

ولعل الرغبة في استنبات الخيار الحضاري الأوروبي في الفكر العربي الحديث، وجعله مطية للحصول على مشروعية الدفاع عن عمليات الاقتباس من النموذج الأوروبي ـ الغربي، والسير على منواله؛ هي التي تدفع البعض إلى التأكيد على أن النهضة العربية لم تكن عربية الأصل ولا إسلامية المنبع؛ وأنه لولا دخول بونابرت، ومن بعده الأوروبين إلى المجتمعات العربية، لما تزعزعت أحاسيس المفكرين والسياسيين؛ وهي مغالطة لا نسلم بصحتها؛ ذلك أن النهضة ليست وليدة الحملة البونابرتية، أو البعثات

الخارجية بالأساس؛ بقدر ما هي نتيجة حتمية لما كان يحصل في المجتمع العربي على المستوى الداخلي.

إنها ـ بصيغة أخرى ـ وليدة الجدل الداخلي للذات، الذي يمكن أن نرسم له حدوداً في المحاولات الجادة والمسؤولة للعديد من الشخصيات التي أبت إلا أن تسهم بشكل فعلي ومسؤول في زعزعة ما هو كامن في الذات من عوامل التخلف والاستلاب والارتهان الحضاري؛ الذي أفقد الأمة القدرة على التمسك بالشرعة التي اختارها الأجداد لها أول مرة، نذكر في هذا المقام المحاولات الجادة للشيخ محمد بن عبد الوهاب[(١)]، ومن سار على منواله من دعاة الإصلاح والتغيير، والتي دعمت مسار زعزعة النفوس، وحرضت الناس على ضرورة قبول فكرة الإصلاح والتغيير.

ويذهب أفرام البعلبكي إلى القول بغير ذلك؛ حيث يقرر أن للنهضة العربية أصولاً أخرى، تتمثل على وجه التحديد في الوجود الملموس للمدرسة المارونية. يقول: «غير أننا انطلاقاً من مفهومنا للنهوض، ومن اعتبارنا الوعي أساساً له، والتطلع الاستقلالي ركناً لا يقوم بناء نهضوي بدونه؛ وبناء على مبدإ التواصل في الحضارة؛ نعتبر أن انطلاقة المسيرة النهضوية كانت قبل الحملة الفرنسية بزمان غير قصير، وبالتدقيق في الفسحة ما بين ١٥٨٤م تاريخ تأسيس المدرسة المارونية في روما، ومطلع القرن السابع عشر، زمن تحرك فخر الدين، بدافع مصلحة ذاتية، أو بدافع قومي، أو استغلالاً لظروف مواتية أو افتعالاً لتلك الظروف، نحو الاستقلال»[(٢)].

إن أفرام البعلبكي يريد أن يوصل إلى ذهن القارئ ـ من خلال هذا

---

(١) ولد سنة ١١١٥هـ/١٧٠٣م شمال الرياض وتوفي عام ١٢٠٦هـ. من مؤلفاته «كتاب التوحيد» «كشف الشبهات» «مختصر السيرة النبوية» «مختصر زاد المعاد».

(٢) أفرام البعلبكي: منهجية في النقد، ص٢٦١.

النص ـ الفكرة التي تقول بأن حملة نابليون على مصر قد سبقتها ـ بكثير ـ حملات فكرية مهدت لأهالي مصر والمجتمع الشرقي الطريق لاستيعاب مضامين الحملة، وذلك بهدف إثبات المهمة التي أدتها المدرسة المارونية. يقول في هذا الإطار: «والواقع دعم زعمنا، ففي سنة ١٥٨٤م أسس البابا غريغوريوس الثالث عشر في روما مدرسة خصصت للطائفة المارونية، الغاية منها أن تكون مدرسة «لأولادهم حتى إذا رجعوا متعلمين إلى أوطانهم يقدروا أن ينفعوا بني أمتهم»، وقد صدرت عن المجمع الروماني سنة ١٧٣٦م توصيات إلى الأساقفة ورؤساء الأديرة ـ مدارس يتلقى فيها الصبيان العلوم ـ: إننا نحث المطارنة والكهنة ورؤساء الأديرة على التعاون في سبيل تعيين المعلمين وتسجيل أسماء الصبيان القادرين على تحصيل العلم، وحمل أهلهم على التوجه بهم إلى المدارس. على المعلمين الذين يختارون من مدرسة روما أن يعلموا الأولاد في المدارس، ويثقفوا الآهلين في القرى المجاورة»[١].

لقد كان المجتمع العربي الإسلامي قبل قدوم نابليون إلى مصر بمثابة الشرارة الموجودة تحت الرماد، والبركان المكظوم الذي يترقب رجل الأقدار الذي يفتح فوهته ليقذف حمم السخط والثورة على الحكام والساسة؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار إفتاء بعض مشايخ الأزهر الشريف بإجازة عدم طاعة الولاة المماليك ومنع توليتهم السلطان على الناس؛ لأنهم «عبيد أرقاء»[٢].

إنني لا أنكر الوظيفة التي أدتها الحملة البونابرتية، وما أحدثته من منعطفات جديدة في تاريخ العلاقة بين الإسلام وأوروبا؛ ولكنها لم تكن إلا عاملاً منشطاً لحركة الوعي العربي الذي عجل بعملية التفكير في الذات من

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦٢.

(٢) انظر إبراهيم علي أبو الخشب: تاريخ الأدب العربي في العصر الحاضر، ص٦٨.

جديد، وأسهم في تحسيس العرب بأن واقعهم أصبح أسوَأ مما كان، وأنه لولا خذلانهم وانحطاطهم ما وطئت خيول فرنسا تراب مصر. يقول شوقي ضيف: «وكان مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر (. . .) وما رآه المصريون رأي العين من ضعف آل عثمان، سبباً في أن ينتبهوا إلى حريتهم وحقوقهم المسلوبة»[١].

ويقول جمال الدين الأفغاني معبراً عما لمسه من تغير في مصر زمن الحملة: «أول ما شوقني للعمل في بناية الأحرار عنوان كبير وخطير: حرية ـ مساواة ـ إخاء. غرض منفعة الإنسان، سعي وراء دك صروح الظلم، وتشييد معالم العدل المطلق»[٢].

إن النقطة التي أود الوصول إليها لتأكيدها هنا هي أن المجتمع العربي كان مهيأً من الداخل لاستقبال فكرة الإصلاح، ويتجلى استعداده بالأساس في مجموع تلك الثورات والحركات التي قام بها العرب أنفسهم قبل مجيء نابليون إلى مصر[٣].

غير أن أهم حركة عرفها الشرق العربي الإسلامي، والتي كانت بمثابة الشرارة التي يتضمنها الرماد، هي حركة محمد بن عبد الوهاب[٤]، التي

---

(١) المرجع نفسه، ص٨٠.
(٢) انظر ذلك في: رئيف خوري: الفكر العربي الحديث، ص١٠٤.
(٣) تجدر الإشارة هنا إلى أن أسباب حملة بونابرت على مصر لا تعود إلى سنة ١٧٩٨م بالأساس بل لها جذور متأصلة في التاريخ الأوروبي، ويرجع السبب الأساسي في التنافس على مصر إلى الصراع الذي كان بين فرنسا وإنجلترا على الفتح والاستعمار، حيث تأكد لنابليون أن احتلال مصر هو ميدان الحرب الذي يقهر فيه إنجلترا ويستعيض به ما فقدته فرنسا في أمريكا في بداية القرن الثامن عشر من مناطق.
(٤) كما عرفت المنطقة قيام حركة أخرى لها أهميتها الحركية والإصلاحية وأقصد (الحركة الهمامية) بزعامة (شرف الدولة همام). انظر ذلك في:
أ ـ دوقان قرقوط: تطور الفكرة العربية في مصر.
ب ـ عبد الرحمٰن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج١.

امتزجت فيها الدعوة بالسيف، وأعطت لنفسها ولممارستها المشروعية التاريخية والحضارية والعقدية والمذهبية.

لقد كانت دعوة الشيخ دعوة إسلامية سلفية محضة هدفها تخليص العباد من عبادة غير الله وإعطاء عقيدة التوحيد المفهوم الصحيح الذي شوهته ممارسات أصحاب السلطة الثقافية والعلمية؛ الشيء الذي يدفعنا إلى التأكيد على أنها كانت النواة الحقيقية لخروج الحركات الإصلاحية إلى الوجود من جديد.

لقد كانت بذلك حركة تنويرية إصلاحية عملت على تدشين البدايات الأولى لليقظة العربية الإسلامية الحديثة، في حين لم تكن حملة نابليون إلا بمثابة باعث من بواعث النهوض؛ أو لأقل بصيغة أخرى: كانت بمثابة رشة ماء بارد على رجل غارق في أحلام يقظته؛ في حين مثلت الدعوة الوهابية الجسر الواصل بين الماضي والحاضر، بين الإنسان العربي وعقيدته، حيث زعزعت مجموعة من الممارسات الوثنية، وأيقظت حس التغيير في العربي المسلم، وعلى هذا الأساس، يكون الشيخ محمد بن عبد الوهاب من أبرز وأهم الشخصيات العربية المسلمة التي قدمت مشروعاً إصلاحياً «إسلامياً جديداً في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، وقد استطاع هو ومحمد بن سعود وخلفاؤهما قيادة حركة ناجحة استولت ـ من خلال الدعوة والقوة ـ على السلطة في شبه الجزيرة العربية، وطبقت أفكارهما على أرض الواقع من ١١٥٣هـ إلى ١٢٣٣هـ الموافق ١٧٤٠م ـ ١٨١٧م»[١].

---

(١) انظر أحمد بن حجر بن محمد: (الشيخ محمد بن عبد الوهاب: عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه) قدم له وصححه: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
وانظر كذلك:
أ ـ زعماء الإصلاح في العصر الحديث: لأحمد أمين.
ب ـ حاضر العالم الإسلامي: تأليف لوثروب ستودارد ترجمة عجاج نويهض وتعليق شكيب أرسلان. =

لقد عرفت حركة التاريخ العربي، وهي تعلو وتهبط من حين لآخر، عدة منعطفات كانت وراء تجديد التفكير في السبل الموصلة للنهوض الحضاري الذي استحال تحقيقه على الوجه المرجو؛ كما كانت وراء بروز حركة نقدية توسعت مجالاتها بتوسع حجم الإشكالات التي أفرزتها طبيعة التحولات السياسية والاجتماعية والفكرية والثقافية والإيدولوجية في المجتمع العربي، تعبيراً عن الأزمة الخانقة التي تعيشها الذات العربية من جراء قطيعتها مع الماضي من جهة، ورغبتها في مماثلة النموذج الحضاري الغربي من جهة أخرى.

لقد نشأ هذا النوع من التفكير مع أول نكسة تعرضت لها الأمة العربية بُعيد هزيمة يونيو ١٩٦٧م، التي نشأ معها فكر نهضي جديد، حاول قدر المستطاع تجاوز مرحلة الخطاب الإيدولوجي بحثاً عن أسباب الهزيمة التي لم تكن في عمقها هزيمة عسكرية فحسب، بقدر ما «كانت هزيمة فكرية وعلمية (. . .) زعزعت الثقة في كثير من القيم التي عاش الإنسان العربي يتمثلها ويسعى لتحقيقها»[١]؛ وبذلك أصبح الشعور بالإحباط هو «الظاهرة المهيمنة على الوعي النهضوي العربي؛ يتجلى ذلك واضحاً في معظم الكتابات التي تناولت، بكيفية أو بأخرى، التجربة النهضوية العربية؛ خصوصاً منهم أولئك الذين كانوا قبل الهزيمة من المنظرين للثورة، والذين بلغ بهم الحماس، أيام أوج الناصرية، درجة جعلتهم يُقصون من قاموسهم كلمة نهضة، باعتبار أن العصر عصر الثورة، وليس عصر النهضة أو الإصلاح. لقد أصيب هؤلاء، كما أصيب غيرهم من الكتاب القوميين والتقدميين بنكسة على صعيد الوعي أعمق وأدمى من النكسة الحربية التي أصابت الجيش المصري عام ١٩٦٧. لقد انفجرت في وعيهم كل المخاوف

= ج ـ الاتجاهات الحديثة في الإسلام: جيب. هـ.أ.

د ـ دراسات في النهضة العربية الحديثة: محمد بديع شريف وآخرون.

(١) عبد الكريم غلاب: الثقافة والفكر في مواجهة التحدي، ص١٦٨، ١٦٩.

التي كانت تشوش عليهم حلمهم الثوري؛ والتي دأبوا على كبتها من قبل بالهروب إلى الأمام بتضخيم المنجزات والأحلام معاً. لقد انفجرت هذه المكبوتات بعد النكسة مباشرة، وبصورة خاصة بعد وفاة جمال عبد الناصر، فصار الجميع، وبسرعة البرق، يعاني من حالة إحباط حاد وعميق؛ فتحولت الثورة الإيدولوجية العربية النهضوية من التنظير للثورة إلى التنظير للسقوط؛ من قراءة الماضي والحاضر والمستقبل قراءة متفائلة حالمة إلى النظر إلى الزمان، ما مضى منه وما سيأتي، كمسرح لمأساة عربية، لا بداية لها ولا نهاية»[١].

إنه بقدر ما كانت الهزيمة «صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية»[٢]، وإسهاماً في إلحاق ضربة كبرى بالأنظمة الإيدولوجية العربية، وعلى رأسها النظام الناصري[٣]؛ كانت ـ إلى جانب ما تقدم ـ أقسى من خيول بونابرت ومدافعه؛ لأنها استطاعت أن توقظ في الوعي العربي الحس النقدي الحقيقي البعيد عن الحلم الإيدولوجي الذي أجهضته؛ فكانت إيذاناً بدخول العرب مرحلة الإحباط المستمر الذي أيقظ في الذهنية العربية سؤال العلاقة بالماضي والتراث في محاولة للهروب من الهزيمة، والبحث عن البديل أو المخرج من المحنة الحضارية.

وبناءً عليه، يظهر بوضوح كيف أسهمت هذه المحنة في بروز الكتابات النقدية بداخل الفكر العربي المعاصر، الذي اتخذ من التراث، والماضي عموماً، مجالاً للبحث عن الأسباب والملابسات، بل وشروط العودة والانتصار والانطلاق من جديد؛ فكانت الدعوة إلى ضرورة الانتظام في التراث؛ خاصة وقد أصبح سؤال النهضة في نظر البعض «لا يتنكر

---

(١) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص١٠٤.
(٢) غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص١٧.
(٣) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص٢٥.

للماضي ككل، بل بالعكس، إنه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب يحتمي بالماضي البعيد الأصيل ليوظفه لصالح النهضة؛ أي: لصالح مشروعه المستقبلي»[١]. من هنا التأكيد على أن «جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها، قد عبرت، إيديولوجياً عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط إلى العودة إلى الأصول؛ ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به، المنتج له، المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل»[٢].

على هذا الأساس، تظهر إحدى الحقائق التاريخية التي تفسر أسباب العودة إلى التراث، والماضي بصفة عامة؛ بحيث ترتبط هذه العملية أصلاً، في نظر الدكتور محمد عابد الجابري، بوجود نوع من التهديد والخطر الخارجيين، اللذين تتغير معهما مكنزمات النهضة لتصبح مكنزمات دفاعية؛ «حيث تلتجئ الذات إلى الماضي، وتحتمي به لتؤكد من خلاله، وبواسطته، شخصيتها؛ ولذلك يعمد الإنسان إلى تضخيمه وتمجيده ما دام الخطر الخارجي قائماً»[٣].

هذا بخصوص العوامل الخارجية، أما بخصوص أثر العوامل الداخلية في اليقظة، فقد كان ثانوياً، ولم يكن محركاً أساسياً؛ بل يمكن القول: «إن العامل الخارجي المتمثل في التحدي الأوروبي بمختلف أشكاله، هو الذي حرَّك العوامل الداخلية، الاقتصادية منها والاجتماعية، التي كانت ما تزال في وضعية الكمون، وضعية التهيؤ للتفتح»[٤].

---

(١) محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص١٤.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) نفسه، ص١٨.
(٤) نفسه، ص١٩.

لقد أضيفت هذه المحنة إلى ما قبلها من محن وأزمات أخرى اجتازها الفكر العربي دون أن يحلها بكيفية جذرية، ودون أن يستفيد منها؛ وبذلك ظل إشكال النهضة وأسئلتها عن النهوض والسقوط، التقدم والتأخر، الأنا والغير، الهوية والحداثة. . . ؛ تشير في مجموعها إلى الرغبة الذاتية في استيعاب الحضارة الأوروبية، ثم من بعدها الحضارة الغربية ذات التوجه الليبرالي، وذلك ضمن دائرة الاشتغال بالتراث؛ توالت معه الكتابات والقراءات، وكثرت بخصوصه المباضع تفتح جسم الماضي بحثاً عن الدليل أو البديل.

غير أن هذا الأسلوب في التعامل مع الذات والغير، لم يعط النتائج المتوقعة، ولم تتحقق المدنية العربية، وبقي المجتمع العربي على حاله، كما بقيت دار لقمان على حالها؛ بالرغم من استيراده لمجموعة من القيم والعادات وأساليب العيش والسلوك من حضارة الغير، وقد وجد البعض من المفكرين ضالتهم، وهم يبحثون عن العلة، في التراث ذاته، بحيث أصبح هذا الأخير في زعمهم القيد الذي يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصرنة، ويغلق عليه أبواب الجنة؛ فأقصي تعبير النهضة وحل محله اسم الحداثة التي تفترض أن الذات التراثية تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة والمبرر للحفاظ على التقاليد؛ ذلك أن الحداثة ـ كما يقول برهان غليون ـ «ليست مشروعاً تاريخياً اجتماعياً كالنهضة، وإنما هي سياسة وممارسة يومية؛ هي تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين. إنها اندراج دون أوهام في العالمية والحضارة المادية»[1].

لقد أصيب العقل العربي ـ منذ انفتاحه على الحضارة الأوروبية، وما ألحقه هذا الانفتاح من صدمات ونكسات ونكبات بالذات لا زالت تعاني منها ومن آثارها إلى اليوم ـ بما يمكن تسميته (بفتنة الحداثة)، التي رسخت

---

(١) برهان غليون: اغتيال العقل، ص١٩٤.

محنة الخطابات العربية، وفتحت الأبواب على مصارعها للمزيد من التبعية والاستتباع الحضاري الذي عمق من التجزئة السياسية والجغرافية والفكرية...، ومنح الغير إمكانات بسط نفوذه علينا باسم الشرعية الدولية والدفاع عن حقوق الإنسان وحماية هوية ووجود الأقليات.. إلخ.

هذا من جانب، ومن جانب آخر تسببت هذه الفتنة في تعميق الشرخ الموجود بيننا وبين ماضينا وأصولنا وتراثنا؛ كما رسخت القطيعة بين المفاهيم المتقابلة التي تزخر بها خطابات الفكر العربي المعاصر من مثل: تقليد/ حداثة، تأصيل/تحديث، إسلام/غرب... إلخ؛ فأصبح المجتمع العربي ـ كما يقول أحد المفتونين بهذه الحداثة ـ «يتحرك إيديولوجيا بقيادة أقلية طليعية في اتجاه الحداثة»[1]، وبما أن ثقافة الجماهير، في نظره، ثقافة تقليدية ومتخلفة، فإن المجتمع العربي يحتاج إلى تغيير جذري شامل لا يتم إلا بالثورة، وهذا لا يتم بمجرد تغيير نظام الحياة حوله، بل يجب أن يرافقه تغيير لنظام الفكر أيضاً[2]؛ والبداية ـ كما يفصل ذلك في مكان آخر ـ لا بد أن تكون من نقد الوحي؛ وذلك لأن «الثقافة العربية، بشكلها الموروث السائد، ذات مبنى ديني، أعني أنها ثقافة اتباعية، لا تؤكد الاتباع وحسب، وإنما ترفض الإبداع وتدينه، فإن هذه الثقافة تحول [في نظره دائماً] بهذا الشكل الموروث السائد، دون أي تقدم حقيقي. لا يمكن، بتعبير آخر، كما يبدو لي، أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي، إذا لم تتهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربي، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت هذا الفكر، ولا تزال توجهه»[3].

من هذا المنطلق، المتسربل بقيم الحداثة الغربية، تتأسس رؤية التغيير

---

(١) أدونيس: الثابت والمتحول: صدمة الحداثة، ص٢٤٠.
(٢) انظر بتفصيل الصفحات من ٢١٠ إلى ٢٢٩ ومن ٢٥٥ إلى ٢٧٨ من المرجع نفسه.
(٣) أدونيس: الثابت والمتحول: الأصول، ص٣٢.

والنهضة في علاقتها بالأصول والتراث والماضي، حيث التركيز ـ بكل علانية ـ على ضرورة التخلص من المبنى الديني للثقافة العربية، لا يكون خلالها نقد الوحي، في مجتمع يقوم على الوحي، «الشرط الأول لكل نقد وحسب، وإنما أيضاً الشرط الأول لكل تقدم»[١].

إنه نفس التصور نجده عند العديد من مثقفي ومفكري المرجعية التغريبية العلمانية في المجتمع العربي المعاصر، بل ولا نكاد نجد مؤلفاً لا يجعل من تصفية الحساب مع المرجعية الدينية شرطاً أولياً لدخول مجال التحديث والحداثة إلا القليل، والقليل جداً، وإذا كان البعض منهم يلتوي في التعبير عن ذلك، فإن العبض الآخر يعلنها صراحة ودون خوف؛ بل ويعتبر هذه الجرأة في نقد الوحي والتراث، مقدمة أساسية لترسيخ قيم النقد الذاتي المؤدي إلى صياغة عقلية جديدة تستطيع التكيف مع منجزات الحداثة الراهنة. يقول الدكتور غالي شكري، على سبيل المثال: «إن الدين مرحلة تراثية في حياة الإنسانية، وأصالتنا لا تكمن في الرقاد داخل إحدى مراحل التاريخ، وإنما تكمن في وفائنا الحقيقي للتراث البشري ولأنفسنا، بأن نستلهم من هذا التراث ما يقود واقعنا إلى ضفاف العصر الذي نعيش فيه، عصر الاشتراكية والعلم»[٢].

لقد رسخ خطاب الحداثة بداخل الفكر العربي المعاصر الخلل في مشروع النهضة العربية الذي بدأ مبكراً مع تجربة محمد علي وبطانته الفكرية، مروراً بجمال عبد الناصر وبطانته الإيدولوجية؛ وعوض أن تجيب هذه التجارب عن السؤال المركزي: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ بالشكل الذي تقتضيه طبيعة التكوين الحضاري للمجتمعات العربية، فُتح الباب على مصراعيه أمام خطابات التغريب والعلمنة، ليبرالية كانت أم

---

(١) المرجع نفسه، ص٩٠.

(٢) غالي شكري، التراث والثورة، ص٢١٩.

اشتراكية؛ ولم تستطع هذه التجارب السياسية والإيدولوجية تأسيس دولة الرعية بالرغم مما اقتبسته من مفاهيم عن الإنسان والتمدن والحضارة من القاموس الأجنبي؛ بقدر ما دفعت بهذه الرعية إلى قبول فكرة دولة النخبة، التي لم تستطع أن تؤسس الأرضية الصلبة لمفهوم النهضة؛ كما ينبغي أن يؤسس له؛ ذلك أن النخبة التي حكمت البلاد، باسم التحديث والحداثة والتقدمية، والتخلص من التبعية ومخلفات الماضي، هي نفسها النخبة التي لم تتخلص من فتنة الحداثة ومشتقاتها؛ فعجزت كل العجز عن تحقيق التغيير المطلوب الذي تنتظره الرعية؛ لأنها، بعبارة جامعة، تقف على غير أرضيتها الأصلية، وإنما على أرضية الوافد.

إن هذا الضرب من الوقوف على أرضية الغير هو الذي دفع بالكثير من مفكري النهضة العربية إلى التسليم بضرورة الانطلاق من مرجعية أصحاب تلك الأرضية، سياسياً واقتصادياً وفكرياً واجتماعياً؛ الشيء الذي فتح الخطاب العربي المعاصر على قاموس جديد من المفاهيم، ودليل منهجي مغاير، فُرض قسراً على الذهنية العربية، فكان من نتائج ذلك إقحام الدين في التراث باسم المنهجية العلمية المعاصرة، وإعادة قراءة التراث باسم العقلانية، وهكذا أُخضعت الذات العربية، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، لمباضع جراحية من صنع الغير، فتعددت المناهج، وكثرت المفاهيم، وتمايزت التصورات، واختلفت القراءات للمقروء الواحد؛ فما تخلصت الرعية من آفة التقليد، ولا أمسكت بأطراف التحديث.

وإذا كانت السياسة النهضية قد أجبرت جيلاً من الرعية على قبول فكرة التخلص من الماضي والتراث لكون ذلك أساس الثورة والتقدم والحداثة، فإنها لم تؤد، في الحقيقة، إلا إلى تعميق القطيعة بيننا وبين التراث والماضي؛ أُدخلنا خلالها، كرهاً على كره، إلى ماضي الحضارة الغربية، فضاعت أطراف مهمة من جسد هويتنا، وتشوهت أطراف أخرى، فلا نحن فهمنا ماضينا بالشكل المطلوب، وتعاملنا معه بالطريقة الواجبة

التي تقتضيها طبيعة التعامل مع الأصول؛ ولا نحن فهمنا المعنى الحقيقي والدلالة الصحيحة للحداثة الغربية، وتعاملنا معها بحسب مقتضيات التعامل مع حضارة الغير وأصوله، وفي ظل هذا، وذاك، ضاعت رؤيتنا للتراث لفقداننا مركز الرؤية، وقفزنا فوق التاريخ: تاريخنا وتاريخ الغير؛ وعوض أن تبشر الخطابات العلمانية العربية المعاصرة بالتقدم بواسطة الذات، كما فعلت السياسة اليابانية على سبيل المثال، ظلت تبشر به باعتماد ما عند الغير من فلسفات وفهوم وتصورات ومقولات ومركبات ذهنية، لا يمكن البتة قبولها على عواهنها قبل مرورها بجهاز المراقبة الذاتية، يخضع الوافد منها لجهاز الاستقبال الذي فقدناه لقرنين من الزمن، ففتح الباب على مصراعيه لدخول ما هَبَّ ودَبَّ من أفكار وفهوم ونظريات غربية، أسهمت في كثير من المناحي، في تهييء الذات لتستقبل دون مراقبة، وتخضع دون محاسبة.

والخلاصة: إنه بدل أن يستوعب تيار العلمنة مفاهيم الغير، ويبذل جهده لصياغة البديل من داخل الذات، أسهم في نشر ثقافة الغير وترويجها، بل والدفاع عنها، وبذلك لم يستطع إحداث التنوير الذي بشر به منذ أزيد من قرن، بقدر ما نشر الأفكار ورسخ الإيدولوجيات، ومزق الخطاب العربي إلى تيارات متصارعة ومتصادمة على الدوام، كل حزب بما لديهم فرحون؛ وتلك ـ في الحقيقة ـ إحدى وجوه الأزمة المنهجية التي لا تزال الخطابات العربية المعاصرة تتخبط فيها، ولن تهتدي هذه الأمة إلى الرشاد، ويتم إقلاعنا العلمي والحضاري «إلا بعد الاهتداء في المنهج للتي هي أقوم؛ وبمقدار تفقهنا في المنهج ورشدنا فيه، يكون مستوى انطلاقنا كماً وكيفاً»[1].

---

(١) الشاهد البوشيخي: مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: قضايا ونماذج، ص٢١.

إنها مسألة تتعلق بقضية العلاقة الموجودة بين النهضة والذات من جهة أولى، وبين النهضة والتراث من جهة ثانية، وبين الذات والتراث من جهة ثالثة. علاقة ثلاثية الأطراف ما كان لها أن تتضخم بهذا الشكل لولا إحساسنا بداخل الفكر العربي المعاصر بحدة الأزمة المنهجية والمفاهيمية التي نعيشها منذ عقود وعقود. إذ كل تصور للنهضة إنما يتأسس بالضرورة على فهمنا لطبيعة علاقة الذات الباحثة عن هذه النهضة بالتراث والماضي. كما أن كل بحث عن التراث، قراءة أو تقويماً أو إعمالاً، لا يمكن أن يكون إلا باستحضار علاقة الذات بالنهضة؛ وذلك لرسوخ السؤال فينا: هل بالإمكان الانطلاق من الماضي لإنجاز نهضة الذات؟

إنه سؤال جوهري، لا يفارق بحثنا عن المخرج من الأزمة الحضارية التي نعيشها؛ سؤال ما كان له أن يتضخم إلى درجة العصيان لو لم نختلف وتتفرق فهومنا حول مفهوم النهضة، كما اختلفنا بخصوص الكثير من المفاهيم المشكلة لنسيج الفكر العربي.

من هنا ضرورة الحديث عن مفهوم النهضة في سياق حديثنا عن إشكالها في الفكر العربي، الذي يراوح الخطو بين الرغبة في تحقيق الذات والسعي الحثيث للحاق بالآخر؛ خاصة ونحن نعلم أن الرؤية التحليلية لن يكتمل إطارها ما لم ننظر إلى مفهوم النهضة كما هو متكون بداخل نسيج مجموعة من الكتابات النظرية المشكلة لخارطة الفكر العربي؛ بل وتزداد أهمية هذا الضرب من الرؤية النقدية، إذا استحضرنا ـ ها هنا ـ أن المدلول العام لهذا المفهوم داخل هذا الفكر تم استقراضه من سياق حضاري مغاير تمام المغايرة للسياق الحضاري لفكرنا، وهو ما يقتضي الوقوف بخصوصه وقفة مساءلة نقدية، خاصة إذا تعلق الأمر بفكر يحمل ـ بداخله ـ رغبة كبيرة في التغيير والنهوض من جهة، ناهيك عما يحمله من حمولات فكرية وحضارية شديدة الاتصال بقضية التعاطي مع الماضي بصفة عامة، والتراث بصفة خاصة.

يتيح لنا ما تقدم من هذا المطلب إمكان قراءة سؤال النهضة في سياق تكونه التاريخي والاجتماعي والإيدولوجي والفكري؛ وذلك لإيماننا بمبدإ أساسي خلاصته أن أي قراءة تنشد الموضوعية لا بد لها من وضع القضية المحورية في سياقها التاريخي أولاً، لما يتيجه هذا الأخير من إمكانات لفهم طبيعة الفكر باعتباره نتاجاً حتمياً لعلاقة المفكر بواقعه وتاريخه، وبذلك يكون تحديد سؤال النهضة في الكتابات العربية المعاصرة مشروطاً بقراءته أيضاً في خطابات النهضة الحديثة؛ نظراً لتكرار سؤاله المركزي: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟»، وإن بصيغ مختلفة، من مثل: لماذا فشلنا في النهوض؟ وقد مر على الصياغة الأولى لسؤال التخلف السالب أزيد من قرن ونصف تقريباً، وتزداد حدة السؤال إذا ما استحضرنا في هذا المقام الاستعادة المتكررة لهذا السؤال من قبل العديد من المفكرين والمثقفين الذين يشغلهم هاجس النهضة والتقدم، وتهمهم قضايا الشأن التاريخي للمجتمع العربي، وقد مكنهم هذا اللون من الأسئلة من الكشف عن عمق الأزمة ومرارة المحنة التي تتخبط فيها الأمة من جراء التخلف والاستلاب والتبعية.

لقد تساءلوا في المرة الأولى بُعيد نكسة يونيو ١٩٦٧م، التي أظهرت فشل تجربة الإيدولوجية الناصرية في تغيير مفهوم النهضة بمفهوم الثورة. ثم تساءلوا في المرة الثانية، بُعيد حرب الخليج الثانية ١٩٩١م، التي كشفت عن عمق الوهم الذي غلف، سنيناً طويلة، الحلم العربي منذ حرب أكتوبر ١٩٧٣م التي انتصرنا فيها على العدو، ولكننا لم ننتصر فيها على الذات؛ وظل المجتمع العربي على حاله، بل وتدهور في غياب الالتزام الإيدولوجي والسياسي للسلطات الحاكمة من جهة، وغياب الالتزام الفكري والثقافي، من جهة أخرى، للعديد من التيارات الفكرية التي رأت في التطبيع والمصالحة مع العدو الحضاري، المقدمة الضرورية لإنجاز الثورة والتغيير والنهضة.

لقد أظهرت أزمة حرب الخليج الثانية العجز الذاتي أمام القوة الحضارية للغير، وكأن هذا الأخير يعاود حملته البونابرتية على العرب قاطبة، مرسخاً بذلك أزمة الذات في التعامل مع الغير الذي يمتلك من القدرات التقنية ما سمح له بالتغلب علينا من جديد، وأظهرت قوته وغلبته تلك مدى الفارق الزمني الذي يفصلنا عنه، ومدى شساعة المسافة الموجودة بين نهضته التي حققها فعلاً وبين نهضتنا التي ما زلنا نحلم بها فقط، وبناء على هذا الواقع المشهود تزداد الأسئلة النهضية أكثر تعقيداً كلما نظرنا إلى موقعنا بداخل الألفية الميلادية الجديدة: ألفية التكنولوجيا الرقمية الدقيقة.

هكذا نبحث ـ بشكل قسري أمام ذواتنا ـ عن الإجابات الممكنة، وقد لا أختلف مع الكثرين إن قلت: إن البدء لا يكون إلا من خلال إعادة قراءة مفهوم النهضة كما نشأ وتكوَّن وتطور وتبلور وانتشر؛ قراءة لا بد من ربطها بأزمة المنهج والمفاهيم التي نعاني منها بشكل ملفت للنظر؛ والتي كانت سبباً في إحداث ما نحن فيه اليوم من قطيعة مع أصولنا وماضينا وتراثنا من جهة، وتبعية عمياء لمنهجية ومفاهيم وفهوم الغير من جهة أخرى؛ إذ نشأ بداخل الخطابات العربية الحديثة والمعاصرة جيل من المفكرين «اتبعوا الليبرالية الأوروبية، وبدأوا بنشر مفاهيمها في الوطن العربي (. . .) لكنهم نشروا أفكاراً ولم يحدثوا حركة تنوير؛ كما أنهم أثاروا الإيدولوجيا السائدة التي كانت لا زالت قوية، مما أبقاها أفكاراً معزولة ومحددة الدور؛ حيث حاول أصحابها لعب دور تربوي فقط، وهي لم تحقق نهضة فكرية رغم أنها بذرت بذور الفكر الغربي في الشرق، ولا شك أن كون مروجي هذه الأفكار كانوا فئات معزولة قليلة العدد، بسبب كون التغلغل الرأسمالي لم يكن قد أخذ مداه بعد، أسهم في هذه النتيجة؛ ولكن يمكن القول أيضاً: إنه لما كان التغلغل الرأسمالي لم يأخذ مداه بعد، فقد ظلت الإيدولوجيا السائدة بعيدة عن تأثير التفاعلات الجديدة، رغم أن تفكك البنية الاقتصادية

الاجتماعية كان يفقدها أساسها المتين»[١].

وفي معرض الإشارة لهذه المسألة، يمكن القول: إن مفهوم النهضة، في الكتابات العربية المعاصرة ـ وإن كان يرد بمعان ودلالات متعددة ـ هو تلك العملية التي لا يخرج معناها الأساسي عما جاء في معاجم اللسان العربي. يقول ابن منظور في «لسان العرب»: «النهوض: البراح من الموضع، والقيام منه، وانتهض القوم وتناهضوا: نهضوا للقتال. . . وناهضته، أي: قاومته، وأنهضت الريح السحاب: ساقته وحملته، والنهضة: الطاقة والقوة»[٢].

وورد في «القاموس المحيط»: نهض: كمنع ونهض نهضاً ونهوضاً: قام، وأنهضه: أقامه، واستنهضه لكذا: أمره بالنهوض له[٣].

وفي «مختار الصحاح» لمحمد بن أبي بكر الرازي ورد ما يلي: «نهض: قام وبابه قطع وخضع، وأنهضه انتهض واستنهضه لأمر كذا: أمره بالنهوض له»[٤].

وإذا كان هذا هو المعنى اللغوي الذي تدل عليه الكلمة عند البعض، بما هي فعل للنهوض؛ فإنها عند البعض الآخر ـ من الناحية الاصطلاحية ـ لم تبرز بوضوح إلا في عشرينيات القرن العشرين الميلادي؛ وربما يكون عمر فاخور أول من استعمله في مؤلفه: «كيف ينهض العرب؟»[٥]. أما المصطلحات التي كانت متداولة قبل ذلك التاريخ فكانت هي: التمدن

(١) سلامة كيله: مرجع سابق، ص٢١. وانظر كذلك في هذا المقام: ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة.
(٢) ابن منظور: لسان العرب، مادة: (نهض).
(٣) انظر الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادة: (نهض).
(٤) محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، مادة: (نهض).
(٥) صدر سنة ١٩١٣.

والتقدم والإصلاح والإحياء والارتقاء والعمران[١].

على هذا النحو، يظهر أن النهضة تقابل السقوط؛ و«السقطة تعني أن الإنسان كان يسير ثم سقط، أو تعثر في سيره (. . .) فمن أي شيء وقع السقوط؟ السقطة سقطة بالقياس إلى ماذا؟ الواقع أن السقطة عند المثقفين العرب المعاصرين هي سقطة بالقياس إلى واقع عيني مشخص، ووجود فعلي؛ ولكنها سقطة إلى نموذج، وأكاد أقول: إن هذا النموذج نموذج ذهني تم ترتيبه بطريقة ذهنية مجردة»[٢].

ومن جهته، يلاحظ مطاع صفدي أن «فعل نهض يختلف عن فعل نما، فالنهوض لفظ مكاني يقابله القعود؛ والناهض كان قاعداً، أو لم يكن يرتفع عن مكان أو مستوى هو دون ما يمكنه أن يرتفع إليه (. . .) أما فعل نما، فإنه يقدم مشكلة تكوين في الذات. إن له مفهوماً داخلياً؛ هو كذلك متموضع في حيز، لكن له انتشاراً من حوله»[٣].

وفي سياق هذه التحديدات المفاهيمية، يذهب الدكتور محمد عابد الجابري إلى التأكيد على «أن كلمة نهضة من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية، وقد صيغت من مادة (نهض) لتنقل إلى لغة الضاد مضمون الكلمة الفرنسية Renaissance، منظوراً إليه كمشروع مستقبل عربي، وهنا تكمن إحدى المفارقات التي تحكم العلاقة بين الفكر الأوروبي ومفاهيمه، والفكر العربي الحديث ومصطلحاته المترجمة»[٤]؛ ذلك أن «مصطلح Renaissance

---

(١) انظر: ماهر الشريف: «كيف يمكن للماركسية العربية الإسهام في إطلاق نهضة جديدة؟»، مجلة الطريق، ع٥، ١٩٩٨، ص٧٣.

(٢) سعيد بنسعيد: «تصورات جديدة للنهضة العربية»، مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص١٤٠.

(٣) مطاع صفدي: «المشروع النهضوي المختلف»، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع٥٦، ١٩٨٨/٥٧، ص٤.

(٤) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص١٨. وانظر كذلك كتابه: =

ـ ويعني لغوياً، ميلاد جديد ـ لم يظهر في اللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر. هذا في حين أن الميلاد الجديد الذي يشير إليه قد انطلق من إيطاليا، ليعم أوروبا، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهو يتمثل في قيام حركة تجديد واسعة وعميقة شملت الفنون والعلم والآداب؛ حركة اعتمدت إحياء التراث الإغريقي ـ الروماني، مما جعل منها حركة تجديدية بمعنى الكلمة، بل ميلاداً جديداً لقارة ظلت شبه ميتة طوال القرون الوسطى، وبكيفية خاصة في القرون المظلمة منها»[1].

وبناء على ما تقدم، نؤكد ـ ها هنا ـ مسألة أساسية وهي أنه إذا كان مفهوم النهضة، في أحد وجوهه، هو التعبير المركزي للمصطلح السياسي لنهضة العالم العربي منذ مطلع القرن التاسع عشر؛ فإنه يستعمل، في كثير من الأحيان، بمعان كثيرة ومختلفة، وبصورة إجرائية، في باب تحقيب التاريخ العربي؛ بحيث يشير، تاريخياً، إلى المرحلة التي تبتدئ في حياة العرب بنهاية القرن الثامن عشر، وهي الحقبة التي ابتدأ فيها التمهيد للغزو الأوروبي للجغرافيا الإسلامية، وتنتهي في النصف الأول من القرن العشرين؛ وهي الفترة التي ظهرت فيها أزمة النظام الاستعماري التقليدي.

ويستعمل هذا المفهوم، كذلك، في المجال الإيدولوجي ليحيل على أدبيات الفكر الإصلاحي التي تبلورت في الفكر العربي، ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر؛ وهي أدبيات حاولت جهدها تقديم اجتهادات وبرامج عمل في باب الإصلاحات السياسية والدينية والاجتماعية والأدبية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الاستعمالات لهذا المفهوم، بداخل هذه الأدبيات، توحي بنوع من المماثلة بينه وبين مفهوم النهضة الأوروبية

= المشروع النهضوي العربي المعاصر: مراجعة نقدية: الصفحات: ٦١ ـ ٦٧ و١١٩.

(١) المرجع نفسه.

في القرن السادس عشر؛ وهي النهضة التي ارتبطت في عمومها بأدبيات فلسفة الأنوار ومبادئ الثورة الفرنسية على وجه الخصوص، وما ترتب عنهما في مجال الأدبيات التاريخية والسياسية.

وإلى جانب هذا النوع من الاستعمال، يتم إعمال مفهوم النهضة، كذلك، للتعبير عن الطموحات التاريخية التي تسعى بعض التنظيمات العربية، سياسية كانت أم إيديولوجية أم فكرية، إلى النظر من خلاله إلى طموح التقدم والتحديث، بل والثورة؛ الشيء الذي يجعل منه، بهذا المستوى من الإعمال، مجرد مفهوم يعبر عن طموحات مثالية تقتضيها كل مرحلة يحس فيها الإنسان العربي بالضغط الحضاري والغلبة للغير؛ الشيء الذي يفسح المجال أمام الادعاء بكون هذا المفهوم، في أبرز استعمالاته، يعبر عن الطموحات الإيدولوجية التي تمنحه مضمونه، ويوضح الدلالة المقرونة به في الفكر العربي المعاصر(١).

من هنا التأكيد على أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على الإحساس بنوع من الفارق، وذلك على مستويين: الفارق بين واقع الانحطاط الذي تعيشه المجتمعات العربية، وواقع النهضة الذي يقدمه لها أحد النموذجين: النموذج العربي الإسلامي في الماضي، والنموذج الأوروبي في الحاضر؛ «والنتيجة هي أنهم عندما يفكرون في النهضة، لا يفكرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه؛ بديل يجب صنعه انطلاقاً من هذا الواقع نفسه، وعلى ضوء معطياته وإمكانياته، الشيء الذي سيجعل صورة البديل في أذهانهم تغتني وتتجدد بالممارسة، ممارسة النهضة؛ بل إنما يفكرون فيها خارج الواقع؛ أي: من خلال نموذج جاهز، ولكنه آخذ في الابتعاد عنهم باستمرار: النموذج العربي الإسلامي الذي يزداد مع الوقت توغلاً في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه

(١) ينظر: كمال عبد اللطيف: مفاهيم ملتبسة، ص١٧ ـ ١٨.

الموضوعية؛ والنموذج الأوروبي الذي يتوغل في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اطراد التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل»[١].

إننا بقراءتنا لمجموعة من الكتابات العربية الحديثة والمعاصرة، الخاصة بهذا المفهوم وقضاياه، سنقف على مختلف صيغ إعماله وتوظيفه؛ إذ كثيراً ما ارتبط بالبحث عن العقلانية والتنوير والعلمية والنقد الذاتي والتقدم والاشتراكية، حتى أصبحت هذه المفاهيم تشكل لغة العديد من المفكرين والمثقفين الذين تتلمذوا على يد الثقافة الغربية؛ ولذلك اصطبغ مفهوم النهضة في الخطابات العربية الحديثة بألوان الثقافة الغربية، التي تمثلوها بشكل أثر في إنتاجاتهم الفكرية والثقافية بشكل واضح للعيان.

وعلى هذا الأساس، فإن من أبرز ما تميز به مفهوم النهضة في هذه الخطابات، هو اقترانه، في كثير من المناحي، بالدعوة إلى الانفصال عن ثقافة المشرق العربي، ماضياً وحاضراً، والدعوة، بالمقابل، إلى ثقافة الغرب، في محاولة جادة إلى تمثل سيرة مفكري عصر النهضة الأوروبية، لنستمع إلى سلامه موسى وهو يعبر، بكل صراحة، عن هذا الموقف قائلاً: «وحين أتأمل شخصيتي وأهدافي، أحس أني أؤدي في مصر، في القرن العشرين، ما كان يؤديه رجال النهضة في أوروبا فيما بين سنة ١٤٠٠ وسنة ١٨٠٠م؛ ولذلك أجد قرابة روحية ونشاطاً رسالياً بيني وبين ليوناردو دافنشي وفولتير وديدرو، ومن إليهم؛ ومن هنا دعوتي إلى العقل بدلاً من العقيدة، وإلى استقلال الشخصية بدلاً من التقاليد»[٢].

من هنا صاغ سلامة موسى السؤال التالي: ما هي النهضة؟ للتعبير عن وجهة نظر العديد من المفكرين العرب المحدثين الذين كان لهم الأثر

(١) محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص٢٠.

(٢) سلامة موسى: تربية سلامة موسى، ص٣١٩.

البالغ في تشكيل الوجه العاري للثقافة العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ بل وإنجاب أجيال من المثقفين الذين حملوا لواء الدفاع عن المشروع النهضي الذي تبناه الأساتذة؛ فكان في عمقه ـ أي: مفهوم النهضة ـ قريناً بالدعوة إلى الارتباط بالغرب والسير على منواله، ورفض كل ما من شأنه شد هذه الأمة وثقافتها إلى الماضي؛ مستمّد دليلهم النظري من تصور مبدئي خلاصته أن التقدم والنهضة لا يقعان في الماضي، وإنما في حاضر الغرب ومستقبله، وبناء عليه، فإن لفظ النهضة، وفق هذا المنظور، يتأسس على الخلفية التالية: إنها «تحرير الشخصية البشرية من التقاليد والغيبيات؛ وإنها إقبال على العلم التجريبي؛ وإنها فصل الدين عن الدولة؛ وإنها انتزاع الخير من الطبيعة وإخضاعها، وليس الانتظار كي تسدي إليه الطبيعة فضلها وبرَّها»[١].

يفسح هذا النص، وغيره كثير، المجال أمامنا للتأكيد على أن مفهوم النهضة ـ يحيل في كثير من المناحي ـ على مفهوم المماثلة التي تؤدي في كثير من الأحيان إلى المقايسة؛ ومعنى ذلك، بعبارة أخرى، أن هذا اللون من الخطاب النهضي يعمل على الدفاع عن مشروع مماثلة الخطاب النهضي الأوروبي، ومن ثم قياس الأمور والأفكار والتجارب باعتماد الأداة الأوروبية في النهوض والتقدم والحكم على الأشياء والقضايا؛ الشيء الذي يؤكد لنا بالملموس مدى قوة السلطة التي يتصف بها المؤثر الغربي في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، إلى درجة عبَّر من خلالها طه حسين عن طبيعة وخلفيات الاندماج الحضاري، من خلال إشعار «الأوروبي بأننا نرى الأشياء كما يراها، ونقوِّم الأشياء كما يقومها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها»[٢].

---

(١) سلامة موسى: مقالات ممنوعة، ص١٨٢.

(٢) طه حسين: المجموعة الكاملة ٩/٥٨.

ولنقرأ ما قاله في خاتمة رسالته الجامعية (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية) التي أنجزها في فرنسا عام ١٩١٧م: «إني أعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لو لم يقفوا سير الحركة العقلية في مصر مدة طويلة، لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائماً للأذهان الأوروبية في الأعصر الحديثة؛ ولاستطاع أن ينال ـ بل أن يقدم ـ قسطه من الرقي العام للحضارة. لكن سيادة الترك كانت عقبة كؤوداً في سبيل ذلك التقدم؛ فنامت مصر بينما خطت أوروبا خطوات كبيرة؛ ولم تستيقظ إلا بتأثير الحملة البونابرتية المباركة؛ فنهضت واحتكت بالأوربيين الذين غدوا أساتذتها؛ وإني أعتقد، بمنتهى اليقين، أن تأثير أوروبا، وفي مقدمتها فرنسا، سيعيد إلى الذهن المصري كل قوته وخصبه الماضيين»[1].

ويذهب الدكتور برهان غليون، في معرض حديثه عن التصورات الجديدة للنهضة العربية، إلى أن النهضة هي مجرد وصف لحال الإشكالات التي أفرزتها العلاقة المضطربة بين الأزواج المفاهيمية، من مثل: التقدم والتأخر، الأصالة والمعاصرة، العرب والغرب، العلم والدين، العقل والنقل. . .، وبذلك فإن فكر النهضة العربية ليس فكراً متجانساً، إذ يعالج الإشكالات المشتركة التي يسائل المجتمع العربي نفسه من خلالها، في محاولة لتحديد موقعه في هذه الحقبة من التاريخ الكوني، الذي أصبح محكوماً ـ بشكل من الأشكال ـ بالتجربة الحضارية للغرب الليبرالي، التي فرضت سيطرتها ونموذجها على الغير بكافة الوسائل. يقول موضحاً رأيه بخصوص استعمال المفاهيم الغربية: «إن الذين تحدثوا عن موضوع ما نسميه عصر النهضة، لم يتحدثوا عن النهضة، لم يتحدثوا عن خطاب متكامل في النهضة، إنهم لم يقولوا: نحن نخطط لمشروع النهضة؛ وإنما وصفوا الواقع، وصفوا التأخر، الفتور والانحطاط؛ ووصفوا مقابل هذا

(١) المرجع نفسه: ٨/١٦٦.

التأخر ما اعتبروه جواباً على هذا التأخر، ولم يسموه دائماً النهضة. لقد استخدمت النهضة بشكل نظري حقيقي على يد سلامة موسى في كتيب صغير، هو نموذج للفكر المثالي لمفاهيم النهضة الأوروبية، كما كان يتحدث عنها الأوربيون، يتعلق الأمر بكتاب: ما هي النهضة؟»[١].

ويضيف موضحا أشهر الاستعمالات المفاهيمية: «لقد كانت المصطلحات المستعملة أساساً في كتابات مفكري ما نسميه عصر النهضة هي: التقدم، التمدن، الترقي، الشخوص إلى أعلى؛ كما نجدها في كتابة الكواكبي، فقد كانت المفاهيم السابقة تعبر عن حركة ما في الفكر من أجل تجاوز وضع مأساوي»[٢].

أما مفهوم النهضة، فنحن الذين نبلوره الآن، وفي نفس الوقت نبلور خطابها، ونستخلص من فكر المتقدمين خطاباً في النهضة؛ ونحاول، بموازاة مع ذلك، أن ننتقد خطاباً كي نصل إلى إعادة صياغة أفضل للجواب على الأسئلة المعقدة للوضع العربي الراهن. من هنا يؤكد برهان غليون على أننا لا نستعمل مفهوم النهضة بدلالة عصر النهضة الأول، ولكننا «نستخدمه اليوم بدلالات مختلفة؛ ذلك أننا نتحدث اليوم، على وجه العموم، لغة تختلف اختلافاً كبيراً عن اللغة التي كان يتحدث بها مفكرو عصر النهضة؛ وهنا فإن مفاهيمنا تأخذ دلالات وأبعاداً مختلفة عن الدلالات التي شُحنت بها في فكر النهضة»[٣].

نحن، في هذا النص، أمام قضية مهمة للغاية، ويتعلق الأمر بضرورة ربط الفكر بواقعه؛ إذ لا يمكن أن نقرأ أية تجربة، اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية. . ، بدون مقدماتها وشروطها التاريخية، وإلا انتفت عنها إحدى

(١) برهان غليون: مداخلة في ندوة مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص١٤٢، ١٤٣.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع نفسه، ص١٤٥.

أهم المرتكزات التي تقوم عليها القراءة النقدية الصحيحة. من هنا نكون أمام مسألة ربط مفهوم النهضة بمجاله الحضاري، أي: بعصره الذي انبثق منه؛ ذلك أن أية ثقافة، بقدر ما هي نبت بيئتها المحلية وظروفها التاريخية، فإنها إلى جانب ذلك، «استجابة للمشاكل التي يطرحانها وبلورة لآليات الإجابة عليها، وكل توازناتها الذاتية قائمة على التوفيق بين معطياتهما ومستمدة من قضاياهما ومرتبطة برموزهما؛ وهذا يعني أيضاً أن للثقافات شخصيات متميزة لا يمكن الخلط بينها»[1].

إن التأكيد على هذه النقطة بالذات، في هذا المقام، مرده إلى أن المفاهيم العقلية، التي هي مجموعة من الاصطلاحات المجردة، «تتغير وتتبدل بتغير الوقت وميدان المعرفة وموضوعها وتطورها وتقدم المعارف والمعلومات؛ ولها معان متعددة تأخذها من سياقها الموسوعي أو القاموسي، ومن سياقها المعرفي، أي: من حقل العلاقات الذي يربطها بمفاهيم أخرى، في نظام فكري معين، ومن سياقها الاجتماعي وما يضفيه عليها من محتوى إيحائي أو رمزي؛ ولذلك لا تستخدم المفاهيم دائماً بنفس المعنى، ولا توحي بنفس الإيحاءات، فللمفاهيم معنى متباين يقتضي من المفكر إخضاعه دائماً للنقد، وعدم الوقوع فيما يمكن أن يسمى وثنية المفهوم»[2]؛ ولعل هذا ما تحاول مجموعة من الكتابات العربية النقدية المعاصرة القيام به، وهي تسعى ـ جادة ـ إلى البحث عن الأسباب الحقيقية التي تقف وراء إخفاق مشروع النهضة العربية، ويدخل في هذا المشروع النقدي العام، نقد المفاهيم إلى جانب الفهوم والنظريات والتجارب. يقول الدكتور محمد عابد الجابري، وهو أحد الذين يشتغلون بنقد المفاهيم: «مع وقوف العالم اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين، يكون قد مضى

---

(١) برهان غليون: اغتيال العقل، ص٣٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص٥٦.

قرن كامل على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف وطنية وقومية وسياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، كثفها الوعي العربي المستيقظ في شعار النهضة، الشعار الذي صار ـ منذ ذلك الوقت ـ علماً عليها، ومشروعاً لتحقيقها»[١].

من هنا تظهر جلياً أهمية إعادة صياغة السؤال المركزي الخاص بإشكال النهضة العربية: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، وذلك بغية معرفة خلفيات الدعوة إلى تجديد الكتابة عن مفهوم النهضة الذي رافق عقوداً من البحث المضني عن آليات رفع كوابح التخلف والقهر والاستبداد والارتهان؛ حيث عبر هذا المفهوم، فيما عبر، عن الوعي بضرورة اليقظة والتجديد والرقي والتمدن؛ وهي المفاهيم الأساسية التي رافقت حركة المجتمع الصاعد باتجاه الخروج من عصر السلطة العثمانية ودخول مرحلة الانتداب الأوروبي الذي فتح الذهنية الفكرية العربية على قاموس جديد من المفاهيم والمصطلحات والفهوم من مثل التحديث والحداثة والثورة، وغيرها من المفاهيم التي أفرزها التصور الجديد للفكر العربي في تعامله مع النموذج الحضاري الأوروبي فالغربي من بعده، وعلى هذا الأساس أصبحت النهضة في العمق عند ثلة من المفكرين، «ثورة ضد مظاهر الاستلاب تجاه الآخر في كل المستويات؛ ضد التبعية والاقتداء والتسخير؛ ضد نفي الذات للاندراج في الآخر؛ لكنها لسيت أقل تطلباً للثورة ضد الذات والاستلاب تجاه الذات، وضد إطلاق العنان للاستيهامات الهذيانية التعويضية. إنها نقد مزدوج جذري وعنيف للذات وللآخر، دون وقوع في الإسقاط المبدئ للذات، أو التجريح المجاني لها لتنشل عن ممارسة الإبداع الحضاري المطلوب»[٢].

---

(١) المرجع نفسه، ص٥٦.

(٢) هيئة تحرير مجلة الوحدة: «النهضة في أفق وحدوي»، مرجع سابق، ص٥ ـ ٦.

وعلى الجملة، إن مفهوم النهضة يقابل مفهوم الانحطاط من جهة، ويرادف ـ من جهة أخرى ـ تسميات عدة منها على وجه الخصوص: اليقظة والبعث والإحياء؛ وبصفة خاصة البحث عن الهوية للذات العربية التي عاشت فترات عصيبة كانت سبباً في الهبوط الحضاري الخطير الذي أدى إلى عدة نتائج لعل من أبرزها الحالة العامة التي نحن عليها اليوم، بالرغم من انتمائنا القسري للقرن الواحد والعشرين الميلادي؛ ولذلك ارتبط هذا المفهوم، في أوسع معانيه، بالتراث والماضي والتاريخ؛ لأنه لا نهضة بدون الارتكاز على أصول تراثية وخلفيات تاريخية محددة تمنح الذات إمكان الانطلاق بناء على أرضية فكرية وثقافية تمنحها المعالم العامة للهوية، وقد طالب العديد من المفكرين بضرورة الرجوع إلى الماضي، والتفتيش داخل التراث عما يمكنه من القيام بذلك، سواء أكان هذا التراث عربياً إسلامياً أم تراثاً أجنبياً.

لقد أدى هذا اللون من الوعي إلى بروز عبارة «عصر النهضة» التي تعكس بذاتها «مفهوماً تاريخياً تمثل في وعي المثقفين العرب لحظة استحضار لعصرين أوربيين: عصر الولادة الجديدة Renaissance وعصر الأنوار Siécle des lumières؛ وهي لحظة تلخص حالة زمنية تاريخية لوضع مُعاش في المجتمع والسلطة؛ حالة تستعيد تاريخاً من زمن ما، ومكان ما، وتتطلع لبناء مستقبل على نموذجه. إلا أن هذه الاستعادة هي أيضاً جزء من ذاكرة تاريخية تتواصل مع زمن محلي عربي إسلامي حاضر في الثقافة الاجتماعية المعاشة، وحاضر في التاريخ المكتوب وفي النص والمرجع، وفي المؤسسات والرموز والمفاهيم، وهذه الذاكرة قد تطغى على استعادة النسخة الأوروبية، فتصبح النهضة شكلاً من أشكال الاستجابة للتحدي الأوروبي؛ وذلك في محاولة تجديد للإسلام وإحياء لتاريخه، ودعوة لبناء دولته»[(١)].

---

(١) هيئة تحرير مجلة الوحدة: «النهضة في أفق وحدوي»، مرجع سابق، ص٥ ـ ٦.

لقد تمايز تعريف مفهوم النهضة ـ وهو من أهم المفاهيم المشكلة لنسيج الفكر العربي وأبرزها ـ تبعاً للخلفية التي تحكم سلطتها النموذج الذهني لكل مفكر أو باحث. وعليه، فإن النهضة في تعريف أصحاب الفكر الإسلامي التأصيلي تحرص على استحضار عملية بعث الماضي وتراثه، بل وبعث وإحياء منهج السابقين في تعاملهم مع السنن الكونية والاجتماعية والنفسية والحضارية من منظور المرجعية الدينية؛ فدلت بهذا المقياس ـ عند واحد من أصحاب هذا الفكر ـ على عملية «البعث الذي يتبعه ـ على مسافة ما ـ بعيدة أو قريبة ـ تسلم قيادة البشرية»[١].

أما مفهوم النهضة في تفكير غالبية العلمانيين العرب فيدل على الانتقال من الخضوع للقوى الغيبية إلى العمل بمقتضى العقلانية؛ وهو نفس التصور الذي رسخه متقدموهم من مفكري عصر النهضة العربية الحديثة من أمثال سلامة موسى الذي نمثل له ها هنا بنص معبر ينضاف إلى ما سبق تقديمه للتأكيد على الرؤية العلمانية العربية الحديثة التي رسخت صورة محددة لمفهوم النهضة. يقول على سبيل المثال: «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور، مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[٢].

يظهر جلياً ـ مما سبق من النصوص ـ الإطار العام للمرجعية التي يستند إليها كل باحث أو مفكر، سواء من المحدثين أو المعاصرين، في تناولهم لقضية النهضة، مفهوماً أو موضوعاً، وقد ذهب بعض المفكرين إلى حد انتقاد منهج البحث عن المرجعية في عملية النهوض بالأمة؛ إذ لكل من يتكلم عن النهضة نموذج ذهني يشكله انطلاقاً من فهمه للإشكالية من جهة، ومن ارتباطه بمرجعية معرفية تحدد نمط تفكيره وسلوكه من جهة أخرى،

(١) سيد قطب: معالم في الطريق، ص١١.
(٢) سلامة موسى: ما هي النهضة؟ ص١٠٨.

وهي ما أسماها محمد عابد الجابري بسلطة السلف على الخلف، والتي يعتبرها من أبرز عوائق تشكيل العقل العربي الناهض. يقول على سبيل المثال بخصوص ارتباط تحديد مفهوم النهضة بالمرجعية: «هكذا يلتقي السلفي والليبرالي العربي على صعيد واحد؛ فكلاهما يرى النهضة في القفز على التاريخ، لا في صنعه. الأول يراها في العودة إلى طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف؛ والثاني يراها في العودة إلى المبادئ الأوربية، ولنقل: قبل ظهور الاستعمار»(١).

وعلى الجملة يمكن القول، ونحن نتحدث عن النهضة مفهوماً وإشكالية: إن الفكر العربي الحديث والمعاصر قد انشغل في كثير من جوانبه بالقضايا المرتبطة بالنهضة وأسئلتها التاريخية الملحة الدائرة حول مفهومي التقدم والتأخر منذ القرن التاسع عشر الميلادي، حيث عاشت الأمة حركة دائرية امتزج فيها الحلم بالنهوض والتقدم بمنعطفات خطيرة ذاقت خلالها مرارة السقوط والكبوة الحضارية، وقد كان للتدخل الأجنبي في الحياة العربية، منذ الحملة البونابرتية على مصر وبلاد الشام على وجه الخصوص، الأثر البالغ في تبلور مفهوم النهضة وتشكله بداخل خطاب فكري تتلمذ جل رواده على يد الثقافة الأوروبية، التي قدمت لهم؛ فيما قدمت من فكر وعلوم ومعارف وإيديولوجيات وعقائد وفلسفات. . . ؛ فلسفة الأنوار الأوروبية، وثقافة عصر النهضة الأوروبي وتاريخه ورجاله ومبادئه ومقدماته ونتائجه.

غير أن أهم ما ركزت عليه جل الكتابات النهضية العربية الحديثة والمعاصرة، وهي تبحث قضية النهضة، مفهوماً وإشكالات، قضية العلاقة الثلاثية الأطراف الموجودة بين النهضة والتراث والهوية، فبرزت للوجود كتابات جديدة تزامنت مع التحولات التاريخية للمجتمع العربي، أفردت

---

(١) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص٣٨.

قسطاً واسعاً من جهدها لمقاربة القضية في ظل إشكال الأصالة والمعاصرة، الذي عبر، بحق، عن أزمة الرؤية والموقف في خطابات فكر النهضة العربية، حتى أصبحت ـ بفعل ثقلها ـ القضية الأولى في الخطابات العربية المعاصرة، والأكثر التصاقاً بالفكر والثقافة.

وقد لا نجانب الصواب إن أكدنا ـ في هذا المقام ـ الطابع الفصامي لفكرنا العربي النهضي، الذي كلما ذاق مرارة الأزمة، ازداد شقاء وعي أصحابه تفرقهم واختلافهم. يقول الدكتور زكي نجيب محمود، واصفاً المشكلة التي تعرض لها في سياق بحثه عن الإجابة الكافية للسؤال الخاص بالموقف من تراث الذات وتراث الغير: «وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا، أو نفلت منه؛ وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا، أو نفلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء؛ فكيف إذن يكون الطريق؟»[١]، وبعبارة أخرى يتساءل: «كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟»[٢].

يستفاد مما سبق؛ أن سؤال النهضة في الفكر العربي المعاصر يتأسس على خلفية تاريخية راهن خلالها مفكرو النهضة ـ الذين رسخوا أدبياته الأولى زمن الاحتكاك المباشر بالحضارة الأوروبية علمياً وعسكرياً ـ على ضرورة الانتقال من مرحلة التخلف والانحطاط إلى مرحلة التقدم والبعث؛ فكان بحق الأرضية التي أيقظت الوعي العربي من سبات تاريخي طال عهده، وقد تفاعلت ـ في هذا السياق ـ الإشكالات المترتبة عن هذا السؤال

---

(١) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص٦.

(٢) المرجع نفسه.

ـ الذي يشكل قاعدة العودة إلى الذات ـ بأسلوب نقدي كشف عن الخلل في الرؤية والتصور والموقف على حد سواء؛ الشيء الذي كان له الأثر الواضح في بروز إشكال العلاقة بالتراث فهماً وتنزيلاً؛ على اعتبار أن أي كلام عن النهضة هو بالضرورة كلام عن واقع الذات، الذي لا يمكن فهمه بدون استحضار ماضيه، مهما كان حجم السير باتجاه المستقبل.

من هنا وَجَّه سؤال النهضة في الفكر العربي مسارات التعامل مع الماضي، ليصبح التراث ـ خلالها ـ مرجعاً تتقاسمه مختلف التيارات النهضية العربية؛ كل تيار يقرؤه ويفهمه ويُعمله بالأسلوب الذي يحقق أهدافه الخاصة، فمن باحث عن أصالة الهوية إلى باحث عن الوجوه المشرقة في بعض تياراته، إلى باحث عن الجذور التاريخية لأفكاره.

وبالجملة يمكن القول: إنه إذا كان اللفظ في القاموس الأوروبي يدل على الولادة الجديدة، فإنه في الفهم العربي ظل لصيقاً بالرغبة في تحقيق نوع من الممانعة ومقاومة التدخل الأجنبي واحتلاله للبلدان العربية تباعاً؛ وقد أحسن شكيب أرسلان حينما صاغ سؤال النهضة بتلك الصيغة التي ستظل تعكس نوعاً من الفهم والرؤية، حيث تساءل قائلاً: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ إنه سؤال يعكس مدى عمق الجرح الحضاري الموغل في أعماق الفكر العربي منذ بدء التفكير في تجاوز خط الانحطاط والاستلاب الحضاريين، سؤال نلخصه في العبارة التالية: من أنا، وما موقعي في منظومة الحضارة المعاصرة؟.

إنه السؤال الذي يجر وراءه بالضرورة أسئلة أخرى، لعل ما يهمنا منها في هذا المقام: «ماذا ينبغي أن نأخذ من التراث، وماذا ينبغي أن نترك؟ وماذا ينبغي أن نأخذ من الغير، وماذا ينبغي أن نترك؟».

إنها نماذج من أسئلة الوعي داخل الفكر النهضي العربي، الذي لا زال إشكال النهضة والتخلف يحاصره من كل جانب: «لماذا تقدم غيرنا

وتخلفنا نحن؟»؛ أسئلة لن يفلت من سيطرتها أي باحث بداخل إشكالات التراث والنهضة والهوية؛ ذلك أنها الأساس الذي قامت عليه جل الكتابات التي تعبر ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ عن عمق الأزمة التي تسببت ـ فيما تسببت فيه ـ في اغتيال العقل العربي بالشكل الذي عطل فيه القدرة على معاودة ممارسة حقه في النقد والإبداع الحضاري.

ونظراً لأهمية فهم طبيعة العلاقة الموجودة بين سؤال النهضة وقضية البحث في التراث، انطلاقاً من جملة الأسئلة السالفة، سنخصص المطلب الثاني من هذا المبحث لتحليل أثر سؤال النهضة في العلاقة بالتراث.

المطلب الثاني

أثر السؤال في العلاقة بالتراث

لقد حاولنا قدر المستطاع، في الصفحات السابقة، التأكيد على العلاقة الوطيدة الموجودة بين التراث والنهضة في الخطابات العربية الحديثة والمعاصرة، من خلال رؤية تمنحنا إمكانات رصد الإطار التاريخي لتشكل الحديث عن التراث بداخل هذه الخطابات منذ بدء التفكير في إشكال النهضة؛ وهي رؤية تتأسس على قاعدة أساسية في اعتقادنا تتعلق بضرورة فهم قضية التراث ضمن قضية النهضة.

وبناء على هذا الضرب من الرؤية، يمكن أن نفهم كيف كان نوع التصور، الذي تشكل داخل الوعي المصاحب لمشاريع النهضة العربية، من أهم العوامل المباشرة التي فجرت قضية التراث، وأفرزت جل الكتابات الحديثة والمعاصرة في مختلف الاتجاهات والمحاور؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الصراع المحموم على الهوية الذي تزامن مع هذا الإفراز، وذلك التفجير الطبيعي داخل الحياة الفكرية العربية؛ بحيث أدى التفكير في النهوض إلى بروز العديد من الإشكالات، لعل من أبرزها في هذا المقام

إشكال الثنائيات من مثل الأصالة والمعاصرة، الهوية والحداثة، الإسلام وأوروبا، التأصيل والتحديث، الشورى والديموقراطية...؛ إلى غير ذلك من المفاهيم العاكسة، بشكل كبير، لصراع الهوية في الخطابات العربية الحديثة والمعاصرة على حد سواء، الشيء الذي يبين، بكل وضوح، أن السؤال عن التراث والنهضة أسهم ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ في إفراز العديد من القضايا المركبة التي لا يمكن فهم إحداها دون التماس العون من فهم سابق أو مواز لقضية أو قضايا ذات تكوين إشكالي، لعل من أبرزها قضية الأصالة والمعاصرة، أو قضية التأصيل والتحديث، بحيث ظل السؤال الأساس الذي يكرر نفسه بداخل الكتابات النهضية العربية هو: هل نتعامل مع الذات من منظور نهضي تأصيلي، أم من منظور نهضي تحديثي؟.

إن طرح هذا السؤال ـ ومثله كثير ـ يبين لنا بوضوح كيف طغت بداخل الفكر النهضي أسئلة الأصالة والمعاصرة، كإحدى العلامات الدالة على نوع محدد من المخاض العسير الذي يعيشه الوعي العربي وهو يبحث في كل الزوايا عن أرض صلبة تمكنه من إنجاز مهمتين عاجلتين، عليهما مدار الانتماء لأمة استهلكت من التخلف والانحطاط ما يكفيها لحد التخمة، وهما: فهم ما حدث وما يحدث من جهة، والعثور على المداخل الصحيحة لرؤية الذات بعين تمكنها من امتلاك أدوات النهضة في عالم يتغير بسرعة وقوة، من جهة ثانية.

وعليه أقول: إن قضية التراث في مجموع هذه الخطابات لا يمكن فهمها الفهم الصحيح بدون وصلها بقضية النهضة، ودراستها ضمن تحليل خطابات النهضة؛ وذلك لطبيعة الحضور القوي للإطار المرجعي للخطابات النهضية بداخل كل حديث عن القضايا المتصلة بالأمة، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؛ ومنها الحديث عن التراث؛ الشيء الذي يفسح أمامنا المجال للتأكيد على مسألة مهمة في هذا المقام، وهي أن أي حديث عن التراث، أو أي حديث عن مناهج قراءته أو تقويمه أو إعماله، لا بد له، أولاً

وأخيراً، من استحضار هذا الإطار الذي تكونت بداخله هذه المناهج، بحيث فجرت قضية النهضة مشكلة العلاقة بالتراث من جهة وبالآخر من جهة أخرى، بما فيها قضية استعارة ونقل ما عند هذا الآخر من مفاهيم ومناهج وأفهام ونظريات، لدراسة الواقع العربي، ماضياً وحاضراً؛ بل واعتمادها في عملية استشراف مستقبله.

على هذا النحو، أستطيع التأكيد على أن التتبع التحليلي للواقع الفكري الحديث والمعاصر على حد سواء ـ منذ بروز قضية النهضة على ساحة الوعي العربي ـ يمنحنا تكوين انطباع أولي ينصب على الرغبة الأكيدة لهذا الفكر لتجاوز مرحلة التخلف والانحطاط، وهو ما فتح المجال داخل خطاباته لبروز أسئلة التأسيس من منظور نقدي مع مجموعة من المفاهيم والمناهج والتصورات التي لم تفتح أبواب النهوض والتقدم في وجه المجتمع العربي، بقدر ما رسخت الأزمة الحضارية الخانقة التي يعيشها هذا الأخير؛ ولعل هذا ما يعكسه الاكتساح التدريجي للنظريات والتصورات والمناهج والمفاهيم الفلسفية الغربية للمجال التداولي العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، باعتماد وسيلة الترجمة أحياناً والاقتباس أحياناً أخرى، وبمقدار ما أسهم هذا الاكتساح في بلورة الوعي العربي وانفتاحه على طرائق جديدة في التفكير والرؤية والتحليل، أضاف إلى معيقات الذات عوائق معرفية جديدة أسهمت، أيضاً، في تعميق الهوة بين الذات والغير، وبين التراث والحداثة..

لقد أدى هذا الواقع المعقد إلى أزمة الوعي العربي الحديث والمعاصر؛ أزمة وحدت، على مستوى الاهتمام، بين مختلف خطابات الفكر العربي، فعلى الرغم من مظاهر التعدد والاختلاف التي تطبع هذه الخطابات، فإنها تميزت بالوحدة على مستوى القضايا والموضوعات التي تناولها المفكرون برمتهم، ولعل في استمرار الكلام عنها والسجال حولها، والتساؤل بخصوصها، ما يؤكد هذه الوحدة.

وعليه، فإننا حينما «نتحدث عن وحدة الفكر أو كليته ـ كما يقول الجابري ـ فلا فرق في ذلك بين أن ينصرف تفكيرنا إلى مجموع الإنتاج الذي أنتجه المفكرون المنتمون إلى ذلك الفكر؛ وبين أن ينصرف إلى فكر واحد منهم، وبعبارة أخرى: إن وحدة الفكر، بمعنى وحدة الإشكالية، تظل متحققة على صعيدين: صعيد الحقبة التاريخية التي تشكل المجال التاريخي الخاص لفكر ما، فكر جميع من ينتمون إلى هذه الحقبة، وصعيد فكر كل مفكر من أولئك المفكرين؛ ولذلك كان من الضروري، لقراءة فكر أي مفكر، التفكير فيه من خلال الحقبة التاريخية التي ينتمي إليها؛ أي: داخل المجال التاريخي لهذا الفكر»[١].

يستفاد مما سبق التأكيد على وحدة الخطابات العربية المعاصرة تبعاً لوحدة الإشكال الذي تدور حوله: إشكال النهضة الذي لا زال يتكرر بأشكال متنوعة تبعاً لتوالي إخفاقاتنا وتراجعاتنا وأزماتنا التي منينا بها داخل واقعنا المتردي الذي له من القابلية الذاتية ما يسمح بالارتهان الحضاري؛ الشيء الذي يعني ـ بصيغة أخرى ـ عدم خضوع إشكال من مثل هذا النوع إلى الحدود الزمانية والمكانية؛ بحيث ظلت أسئلة النهضة مفتوحة في وجه مفكرينا إلى يومنا هذا وساعتنا هاته، بل وستظل كذلك ما لم تعالج بالكيفية المطلوبة، لمعرفتنا الأكيدة بحدود الإطار التاريخي الذي ولد داخله فكر النهضة، الذي انخرط ـ وكما تقول «هيئة تحرير مجلة الوحدة» ـ «في معترك للصراع لم يستطع التحرر منه لحد الآن، واستقطب هذا الصراع كل التيارات الفكرية والمذهبية التي تشكلت في الثقافة العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر، على إثر الصدمة الحضارية الغربية؛ لذلك جاء هذا الفكر النهضوي، الذي ما زال يبحث، في حقيقة الأمر، عن نهضته، كوعي مضطرب بالانحطاط العربي، وكمحاولة مترددة للخروج من التأخر التاريخي

(١) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص٤٠.

العربي. كان من نتائج هذه التفاعلات الحضارية والتاريخية انشطار الوعي العربي وتوزعه على اتجاهات، لكل واحد منها منطلقاته وأطره المرجعية، فكانت السلفية والليبرالية والماركسية والقومية تتصارع في الحقل الثقافي على شروط النقاش حول التراث والغرب والواقع، وانقسمت الأطراف المساهمة في النقاش إلى مجموعتين: تراثيين أصوليين، وتحديثيين انفتاحيين، جعلوا من مواضيع النهضة والثقافة والهوية والغرب والتقدم محاور تفكيرهم ومجال سجالهم»[1]؛ وقد أدى هذا الواقع المعبر عن انقسام الوعي على ذاته، إلى بقاء الخطابات العربية سجينة العيش داخل جملة من الثنائيات، لعل من أبرزها: ثنائية الأصالة والمعاصرة، التي تكشف، في العمق، عن إشكال الهوية في حياتنا بصفة عامة.

إن الحديث عن قضية التراث في خطابات فكر النهضة العربية الحديثة والمعاصرة يندرج بأشكال مختلفة ضمن مساحة النقاش الواسع حول مسألة الأصالة والمعاصرة؛ وهي مسألة ما كان لها أن تشغل كل هذا الحيز من تاريخ الفكر العربي لو انطلق الرواد الأوائل للفكر النهضي مما كان ينبغي الانطلاق منه؛ والمقصود بذلك إعادة تأسيس علاقة الذات العربية الحاضرة بالماضي من جهة، وعلاقة الذات بالغير، حاضراً ومستقبلاً، من جهة أخرى؛ بحيث لا يصبح أي طرف من الأطراف المشكلة لنسيج العلاقة مع الذات عنصراً ضاغطاً يزاحم وعي الذات، ويسلبه قدراته على تحديد الموقع المنشود، بناء على فهمه العميق لمعطيات الواقع المشهود؛ وحتى لا يتكرر، كذلك، سؤال النهضة والتقدم والعلاقة بالتراث والغرب بشكل يوحي بأننا لا نمتلك فعلاً المقدمات الضرورية لبناء وعي النهضة المطلوبة.

إن اجترار نفس الأسئلة، ومعاودة تقديم نفس الإجابات، وتواصل صراع الإيدولوجيات الفكرية المشكلة لنسيج الخطابات العربية؛ يبين، في

(١) انظر بتفصيل: مجلة الوحدة ع ٢٦ ـ ٢٧/س ١٩٨٦/٣، ص٢٠٢.

العمق، أننا لا زلنا نعاني فعلاً من أزمة الاختيار الحضاري، نتيجة صراع الهوية في حياتنا العامة والخاصة؛ الشيء الذي يجعل من قضية الأصالة والمعاصرة القضية الأكثر حضوراً والتصاقاً بواقعنا وفكرنا، بل والأكثر سلطة على حياتنا الثقافية. فـ «منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته، يعيش مشكلة النهضة؛ أو على الأصح يبحث عن مشروع للنهضة. بل يجب القول: إن مشكلة النهضة هي التي كانت، وما تزال، وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات»[١]، عكست في مجموعها أزمة الإحساس بالفارق بين واقع الانحطاط وواقع النهضة الذي يقدمه أحد النموذجين البارزين في الفكر العربي المعاصر: النموذج العربي الإسلامي الضارب بجذوره في أعماق الماضي العربي، والنموذج الأوروبي، ثم الغربي، المسيطر على مساحة الوعي الحضاري الحالي، «والنتيجة، هي أنهم عندما يفكرون في النهضة، لا يفكرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه، بديل، يجب صنعه انطلاقاً من هذا الواقع نفسه، وعلى ضوء معطياته وإمكانياته؛ الشيء الذي سيجعل صورة البديل في أذهانهم تغتني وتتجدد بالممارسة، ممارسة النهضة.. بل إنما يفكرون فيها خارج الواقع، أي: من خلال نموذج جاهز، ولكنه آخذ في الابتعاد عنهم باستمرار»[٢].

على هذا النحو، يظهر أن قضية الأصالة والمعاصرة من القضايا الشائكة والمعقدة التي شغلت، ولا تزال، التفكير العربي، الحديث والمعاصر على حد سواء؛ قضية صيغت على شكل ثنائية حادة ينصرف التفكير فيها، وحولها، إلى الكيفية التي يجب أن ترتب بها العلاقة بين الطرفين لتحديد هوية خطاب الفكر العربي؛ خاصة والصيغة التي يمكن أن

(١) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص١٧.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٠.

نصوغ بها المشكل المعقد وراء هذه الثنائية هي التالية: بأيهما يجب تحديد الصياغة العامة لهوية المجتمع العربي، وبأيهما ينبغي تشكيل ملامح الفكر العربي ذاته، أبالأصالة أم المعاصرة؟ أبالتراث أم التحديث؟.

إننا في الوقت الذي نضع فيه ثنائية الأصالة والمعاصرة على بساط التفكير النقدي من منظور المداخل الحقيقية التي ولَّدتها وتحكمت في إطارها، نعلم ـ علم اليقين ـ أن إشكال الأصالة والمعاصرة ـ وهي الصيغة المعدلة لإشكال سابق يتعلق بثنائية القديم والجديد كما عاشها وعرفها الأدب العربي ردحاً من الزمن ـ أصبح مسيطراً على حقل التداول النظري؛ الشيء الذي يجعل من مقاربة موضوعه، وبسط منهجية تناوله، متعلقاً بثلاث مسائل أساسية هي:

(أ) الصيغة التاريخية. (ب) الصيغة الحضارية. (ج) الصيغة الإيدولوجية.

أعني بالصيغة التاريخية اتجاه الخطابات العربية إلى النظر إلى قضية الأصالة والمعاصرة من زاوية تكونها التاريخي؛ وذلك برصد العوامل التاريخية التي أسهمت، من قريب أو بعيد، بشكل مباشر أو غير مباشر، في تشكلها وتطورها، إلى أن أصبحت أم القضايا المطروحة علينا بشكل مثير للغاية.

وأعني بالصيغة الحضارية تناول أصحاب هذه الخطابات للقضية من وجهة نظر مفهوم الهوية، أي: من زاوية ما يمكن أن تحتله الأمة بالنسبة للفئات الاجتماعية التي تعيش بداخل الجغرافيا الإسلامية؛ والتي تتميز بطابع التداخل التكويني، ثقافياً ولغوياً وعقدياً؛ ومن هنا يبرز التفكير في الموضوع، صلب القضية، تفكيراً في الموروث الثقافي والحضاري من جهة، وفي الهوية باعتبارها الجوهر الذي يتأسس عليها تاريخها من جهة أخرى؛ وما الصياغات المتعددة التي تلازم التفكير في الصياغة الموضوعية

لهذه المسألة إلا صورة تجسد عمق هذا الإشكال، وارتباطها بروح الأمة ووجدانها؛ وبداخل هذه المسألة بالذات تتداخل وتتحدد العلاقة الموجودة بين الذات والغير، مع ما يفرز ذلك من مواقف تجاه الماضي والغير على حد سواء.

وأما بخصوص الصيغة الإيدولوجية، فأعني بها اتجاه الخطابين المشكلين لخارطة الفكر العربي، الخطاب الإسلامي والخطاب العلماني، إلى النظر إلى هذه القضية من زاوية ما عليه الخطابات الإيدولوجية من أوضاع اختصرها الفكر العربي في عاهة الصراع بدل الحوار، والصدام بدل التعايش الفكري الذي يسهم، بشكل أو بآخر، في التمكين للتعايش السياسي والاجتماعي والثقافي.

لقد أحدث واقع هذه الخارطة نوعاً جديداً من التفكير المسؤول بخصوص إشكال الأصالة والمعاصرة؛ تفكيراً في الشكل الإيدولوجي الذي ينبغي أن تسير على نموذجه الأمة؛ والموقف الذي ينبغي أن تتخذه تجاه نفسها من جهة، وماضيها من جهة ثانية، والغير وحضارته من جهة ثالثة؛ الشيء الذي يبين بوضوح ارتباط الإشكال بالعناصر الثلاثة المكونة للخطابات العربية المعاصرة: التراث والواقع والغير؛ وهي كلها عناصر أساسية ولَّدت بداخل السجالات الفكرية والإيدولوجية جدلية التأصيل والتحديث؛ بما تتضمنه، هي الأخرى، من رؤية ثالثة للعلاقة؛ وأقصد بذلك، على وجه التحديد، خطابات المواءمة التي يراوح أصحابها الخطو بين خيار التأصيل باعتماد النموذج العربي الإسلامي ذي الخلفية العقدية، وخيار التحديث باعتماد النموذج الغربي، ذي الخلفية العلمانية؛ وهي العملية التي يمكن وصفها بتأصيل الوافد وعصرنة الموروث؛ والتي تعكس عجز الخطابات العربية عن إثبات قدرتها على تحديد هوية هذا المجتمع؛ عجزاً أفرز ازدواجية في الخطاب، بموازاة مع ازدواجية الوضع التاريخي الاجتماعي العام الذي مكَّن له الخطاب الاستعماري، تنظيراً وممارسة،

وقد ظهرت هذه الازدواجية «كتوتر يهز وجدان العرب وفكرهم ويتأرجح بهم ما بين ماض يحنون إليه ويفرطون في تمجيده، وبين حاضر يرفضونه ويلتمسون التخلص من أثقاله بتقليد الغرب والاندماج في ثقافته وحضارته»[١].

لقد أدى هذا النوع من الازدواجية في الفكر العربي الحديث والمعاصر ـ وكما يقول الجابري في معرض تناوله لإشكال الازدواجية في الخطاب العربي باعتماد التحليل التاريخي ـ إلى «أن هذه الازدواجية التي تقدم نفسها بشكل مزيف، كصراع بين الأصالة والمعاصرة، تخفي من ورائها تناقضات اجتماعية وعالمية وعوامل تاريخية معينة، لا سبيل إلى تجاوزها إلا بفهمها والنضال المتواصل من أجل التحرر والانعتاق من قيود الانحطاط وأغلال الاستعمار»[٢].

وفي سياق ذلك، تتأكد ضرورة الأخذ بعين الاعتبار مشكلة حضور الغير في خطابات الأصالة والمعاصرة بشكل لا يمكن تجاوزه؛ ذلك أن أي مقاربة للإشكال الرئيسي لا يمكنها أن تقدم حضوراً فعلياً وفعالاً للتراث العربي الإسلامي ما لم تأخذ بعين الاعتبار قطب جدلية الأصالة والمعاصرة، والمقصود به: الغير. كما أن أي حديث عن التعارض بين المفهومين سيصبح «ترفاً فكرياً وقضية مغلوطة تنتمي للماضي، إذ تثبت الحياة وتجارب التاريخ تكامل وتفاعل والتحام مفهومي الأصالة والمعاصرة؛ لأنهما، بالنسبة لكل عمل تاريخي، مثل وجهي العملة الواحدة، ولا يشكلان ثنائية متعارضة»[٣].

(١) الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ص٩٩.

(٢) المرجع السابق.

(٣) عفيف البوني: تعقيب على مداخلة في ندوة (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي)، ص١٩٦.

كما أنه، في إطار التغيير الحضاري، «يصبح كل إبداع جديد شيئاً معاصراً؛ ولذلك فهو أصيل؛ وأصالته من كونه يشكل إضافة ثرية، ولا يوصف بالأصالة أي قديم وقع تكراره أو اجترار وتقليده»[(١)]، ويظهر عمق المشكلة بكل وضوح إذا نظرنا إلى واقع المعرفة العربية المعاصرة المؤسسة في غالبيتها على قاعدة التقليد، الذي يرسخ ـ في عمومه ـ إبطال منفعة العقل، ويُسهم، بشكل كبير، في كبح عوامل التأمل والتدبر والتفكر، ذلك أن التقليد، كما يقول الجرجاني في «التعريفات»: «عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، معتقداً للحقية فيه من غير نظر وتأمل في الدليل؛ كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه»؛ وهو كذلك: «عبارة عن قبول قول للغير بلا حجة ولا دليل»[(٢)].

ونحن إذا دققنا النظر في طبيعة القضية المقدمة آنفاً، في علاقتها بمسألتي التقليد والتجديد على مستوى النقل والقول معاً، أمكننا التأكيد على أن كل واحد من العنصرين ـ الأصالة والمعاصرة ـ يسهم في تشكيل مجال الآخر؛ بحيث تسهم الأصالة في تشكيل المفهوم الصحيح واللازم للمعاصرة؛ وعلى ضوء هذا التشكيل تنظر المعاصرة إلى التراث بعين راغبة في الإسهام في استعادة حضوره وامتداده الزمني من جهة، ولتنتقي منه العناصر الأساسية التي سيستعين بها الإنسان، في العصر الراهن، لمواجهة بعض المشكلات التي تعترض حياته، بل وتمكنه من استشراف مستقبله، من جهة أخرى؛ الشيء الذي يجعل من العنصرين معاً، في نهاية المطاف، وجهين لعملية تاريخية واحدة، وطرفين لمعادلة حضارية واحدة «هدفها الهروب، من خلال الزمان والمكان، لاكتشاف الذات، وعثور المجتمع على هويته الحقيقية وقدراته بكل خصائصها ومحاورها، باعتبار أن الماضي

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص٦٧.

ليس عطاء ذاتياً للمجتمع، ونتاجاً عقلياً ووجدانياً وحضارياً في مرحلة زمانية مضت ظروفها ومعاييرها، وأن الحاضر ليس إلا تراكمات من هذا الماضي في محيطنا العام من هذا الماضي، والمستقبل ليس بدوره إلا صياغة هذين في تركيب أفقي وإنساني جديد»[١].

على هذا النحو تتأكد لدينا مسألة مهمة للغاية، وهي عدم منطقية الحديث عن الانفصال بين قطبي هذه الثنائية المشكلة لنسيج الخطابات العربية الحديثة والمعاصرة؛ انفصال بين ماضي الذات وحاضرها، بل وحتى مستقبلها؛ ذلك أن ماضي أي أمة من الأمم، بل وأي ظاهرة من الظواهر، مستبطن في تكوينها الداخلي، يمنحها القدرة على الاستمرار والبقاء، لا يمكنها الفكاك منه، وإلا فقدت العناصر الأساسية المشكلة لخصوصيتها وهويتها؛ الشيء الذي يبين بوضوح انبناء قضية الأصالة والمعاصرة على مسألتين أساسيتين: **أولاهما**: الرؤية المعيارية للزمن، والتي تقوم على فرضية خلاصتها أن الانتقال من نقطة زمنية إلى أخرى أكثر تقدماً منها، يعني الانتقال من حال إلى حال أحسن منه؛ وأن الزمن في حد ذاته يعتبر معياراً؛ ذلك أن التقدم الزمني أو السير الزمني يعني تقدماً بشرياً وتحسناً في حياة الإنسان؛ وهذه مسلمة فاسدة لا يمكن إثباتها عبر التاريخ الإنساني، فالتقدم في الزمن قد يعني انهياراً في الحضارة وقد يعني تقدماً؛ ومن ثم فهو فعل محايد لا يمكن أن يفسر شيئاً، ولا يمكن أن يكون معياراً، ومن ثم فالمقارنة بين القديم والجديد لا تعني شيئاً ذا قيمة، ولا تقدم معياراً صحيحاً، إلا إذا أخذنا تجربة حضارة معينة، واعتبرناها المعيار الذي عليه تقاس باقي الحضارات، مثلما فعلت الحضارة الأوروبية، التي اعتبرت نفسها معياراً للبشرية، ومن ثم أصبح كل العالم يدور حولها[٢].

---

(١) محمد حبيب الفرقاني: «انتماؤنا بين الحضارة الآلية والحضارة الإنسانية» في ندوة (التراث والعمل السياسي)، ص١٨٨.

(٢) يعكس هذا الفهم الغربي لعلاقته بالغير، إيمانه الراسخ بفكرة أو عقيدة مركزية =

وأما ثانية المسلمتين الأساسيتين، فتتأسس على فكرة محورية مدلولها العام هو أن قضية الأصالة والمعاصرة تقوم على التسليم بخطية وتطورية وتصاعدية الحركة التاريخية؛ تلك الرؤية التي بنيت عليها علوم بداية الإنسان والتنمية، وتسربت في مختلف العلوم الاجتماعية المعاصرة، حيث يسير التاريخ في تطور متصاعد ووحيد الخط؛ فكل مرحلة هي أكثر تقدماً من سابقتها، وهي الأفضل؛ وعلى كل المجتمعات أن تسلك نفس خط التطور الذي سارت عليه المجتمعات الأكثر تقدماً؛ ولا فكاك من ذلك، وعلى هذا الأساس ظهر إلى الوجود مفهوم الأصيل ليعبر، فيما عبر، عن النسق التقليدي؛ كما ظهر مفهوم العصرنة أو الحداثة ليعبر أيضاً عن النسق الذي وصلت إليه المجتمعات الأوروبية(١).

من حصيلة ما تقدم، تبرز قضية الأصالة والمعاصرة كأهم القضايا

= حضارته المؤسسة على أطروحة المركز والمحيط، وهي أطروحة تأسست منذ البداية على التمركز العرقي الثقافي الذي قسم العالم إلى إغريق وبرابرة، أو بعبارة أخرى إلى أحرار الطبيعة وعبيد الطبيعة، وهو تقسيم ظل يمارس دوره الساخن في تأجيج الفكر الغربي وثقافته. ينظر بتفصيل: (عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات).

ويذهب أسوالد اشبنجلر في كتابه «تدهور الحضارة الغربية» إلى أن تقسيم التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث، تقسيم تافه وسقيم، وغير ذي معنى إلى حد لا يصدقه العقل؛ فهو منهج لا يحدد فقط حالة التاريخ، بل إن ما هو أسوأ من هذا، أنه يعالج رقعة أوروبا الغربية بوصفها قطباً ثابتاً، وبقعة فريدة في نوعها، اختيرت على سطح الأرض دونما سبب مفضل؛ بينما يجعل تواريخ عظمى، وحضارات جبارة غارقة في القدم تدور حول هذا القطب بكل بساطة وتواضع. انظر: ١/ ٦٠، ٦١، ويقول محمد أسد في كتابه «الإسلام في مفترق الطرق» منكراً: «كما لو أن العالم قد أوجد من أجل أوروبا ومن أجل مدنيتها فقط؛ وكما لو أن سائر الشعوب والمدنيات قد خلقت لتكون حواشي، تناسب بهاء أوروبا وحدها»، ص٧٦.

(١) نصر محمد عارف: «الأصالة والمعاصرة: قراءة من منظور مختلف»، مجلة الكلمة/ ع٢٠، س٥/١٩٩٨، ص٤٤ ـ ٤٥.

الشائعة في تاريخ الفكر العربي، وإن كانت هناك مجموعة من الثنائيات الأخرى التي تحتل حيزاً كبيراً من تفكيرنا وسلوكنا ومواقفنا، بل وحياتنا الخاصة قبل العامة، والتي ولدها، ولا يزال، الاحتكاك اللامتكافئ بين الثقافتين المحلية والغربية، لكنها لم تبرز كقضايا زمنية تقيم تناقضاً بين وحدات الزمن المتتابعة المتتالية التي لا يمكن الفصل بينها مطلقاً بصورة فعلية، وإنما مجمل الفصل بخصوصها يتم بصورة ذهنية متخيلة، حيث لا يمكن الحديث، واقعياً، عن الماضي والحاضر والمستقبل؛ فالكل نسيج واحد ممتد، وعملية متواصلة، وكيان واحد، فالحاضر وجد في رحم الماضي، والمستقبل قائم بيننا حاضراً. وعليه، يكون الزمان كياناً واحداً متحركاً ومتواصلاً؛ وإذا ما تم النظر إليه من خارجه لا نكاد نميز فيه بين الماضي والحاضر والمستقبل؛ «إذ إن جميعهم صيرورة واحدة يتم تقسيمها ليس اعتماداً على تكوينها الداخلي، وإنما على موقفنا نحن ورؤيتنا لها»[١].

ويجدر بنا ـ في سياق ما سبق ـ أن نسجل ملاحظة مهمة تتعلق ببعض العوامل الحقيقية التي أدت إلى بروز هذه الثنائية القطبية الخطيرة في حياتنا بصفة عامة؛ ويتعلق الأمر بإسهام الحضارة الغربية ذاتها في تكونها وتطورها وتعقدها، إلى درجة لا يمكننا معها الفصل بين فهمنا لواقع هذه الثنائية وبين صلة هذا الواقع بتاريخ النفوذ الغربي في حياتنا، فكرياً وسياسياً وعسكرياً وحضارياً...؛ ذلك أن الصعود المتتالي للحضارة الغربية، وترسيخ فكرها لسياسة المركزية الغربية المؤسسة على ثنائية المركز والمحيط؛ وما نتج عن ذلك من تدخلها، المباشر وغير المباشر، في حضارات الشعوب وثقافاتها من زاوية جدلية التقدم والتأخر؛ وتهميشها لكل الحضارات؛ أنتج في حياتنا نوعين من القطيعة؛ تجلت أولاهما في القطيعة مع ماضي الذات، والتي تسببت في بروز مشكلة الهوية، وما يتعلق

(١) المرجع نفسه، ص٤٤.

بها من أسس كالخصوصية والاستقلالية، وزرع سلوك التناقض في الرؤية والفهم والتعامل والمواقف؛ الشيء الذي أدى إلى محو المعالم الحقيقية للشخصية، واستبدالها بصياغة مهزوزة القواعد والأركان، تعيش حالة خطيرة من الفصام الحضاري.

وأما ثانيتهما فتجلت في القطيعة مع العصر، وذلك بسبب ما أُحدث من فواصل كثيرة وعميقة بين واقع الذات وواقع الحضارة الغربية؛ فواصل ترسخ، بشكل كبير، إشكال الأصالة والمعاصرة من خلال اتساع مساحة الهامش الزمني الذي يفصلنا عن التقدم المادي المطرد للغرب الذي اعتمد، في تأسيس هذا التقدم على أداة الاستعمار المباشر في بداية الأمر وغير المباشر بعدما ناضلت الشعوب من أجل حقها في الوجود؛ وقد انعكس هذا الهامش الزمني على حياتنا الفكرية والسياسية والاقتصادية من جهة، وعلى مواقفنا بل ومواقعنا من جهة أخرى.

يقول الدكتور محمد عابد الجابري، مبرزاً أثر التوسع الاستعماري في ظهور أهم مشكلاتنا الفكرية: «لقد بدأت إشكالياتنا الفكرية، التي عبر عنها رواد الفكر العربي الحديث بمشكل النهضة، مع بداية التوسع الاستعماري، أي: انطلاقاً من أوائل القرن التاسع عشر (غزو نابليون لمصر)، ومنذ ذلك الوقت، والتحدي الاستعماري الغربي يشكل إحدى المحددات الرئيسية لإشكاليتنا الفكرية.

فلا بد، إذن، من استحضار هذا المحدد الرئيسي عند بحث إشكالية الفكر العربي منذ أوائل عصر النهضة إلى اليوم، ودون أن ندخل في التفاصيل التاريخية المعروفة، يمكننا أن نقفز إلى النتيجة التي يكاد يقوم عليها إجماع الباحثين، وهي أن الاستعمار، بكل مظاهره وأشكاله، قد أحدث تمزقاً في وعي الضمير العربي.

لقد أيقظ التحدي الاستعماري الغربي الأمة العربية من غفوتها، فرأت

في علوم الغرب وتقنياته ومؤسساته الاجتماعية والسياسية مثال التقدم ونموذجه؛ ولكنها رأت، في ذات الوقت، أن حامل هذا النموذج هو المستعمر ذاته؛ المستعمر الذي يسلبها حريتها وخيراتها، ويطعن في هويتها وأصالتها، ويهددها في وجودها؛ وعبثاً حاول مفكرو النهضة التوفيق بين الماضي والمستقبل (. . .) ومن هنا انقسم الوعي العربي ـ وما يزال مقلوباً ـ إلى نوعين من الوعي: الوعي المؤسس على الاغتراب الرافض للتراث، نتيجة الاستلاب الثقافي الحضاري الذي رسخه الغرب المتقدم ـ والمستعمر ـ في مجتمعنا؛ والوعي المؤسس على الاعتراب؛ الذي يقرأ في التراث العربي الإسلامي كل إيجابيات الحضارة الغربية الحديثة، من علوم وتقنيات ومؤسسات سياسية واجتماعية، وفي هذا الإطار تطرح إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر»[١].

وبموازاة مع هذا الإحساس بالتدني الحضاري أمام الغرب، برزت على الساحة الفكرية ثقافة التأصيل، للتعبير عن إحساس بخطر الذوبان في ثقافة الغير؛ إذ كلما ازدادت قوة الحداثة وتأثيراتها علينا، زادت الرغبة في التأصيل لتحقيق التحصين الذاتي؛ وقد أفرز هذا اللون من العلاقة وعياً مضطرباً ومنقسماً على ذاته، لم يستطع، من جهة، تصحيح علاقته بأصوله ومرجعيته بالشكل المطلوب تحقيقاً لمطلب الأصالة؛ ولم يفلح، من جهة أخرى، في فهم طبيعة علاقته بالغير الذي يفرض حضارته عليه بكل ثقلها، وبالجملة «لم يستطع أن يرفضه، ولم ينجح في تحويله ليصبح إلفاً له، وصالحاً للاستيعاب؛ كما لم ينجح في أن يحول نفسه ليصبح قادراً على تمثله واستيعابه؛ [فـ]ـبقي الغرب، والعالم من ورائه، بالنسبة إلينا، كما هو منذ أكثر من قرن: ساحراً ومرعباً، قائلاً ومخلصاً، فاتحاً وحامياً؛ وبقينا كما نحن خائفين منه ومسحورين به، متمردين على هيمنة الغرب في

---

(١) الجابري: من أجل رؤية، ص٦٧، ٦٨.

العالم، صرنا متمردين على العالم في الغرب؛ وفي الخضوع الكامل والاحتجاج الشامل، ما زلنا نتأرجح بين الذوبان في الغير والخروج عليه، حتى أصبح الاستلاب عالماً لنا، وأسلوباً في معاملة العالم»(١)؛ لما تخلفه المحاكاة في حياة المقلد من ضعف في الرؤية، وخلل في المنهج.

وتزداد خطورة هذا اللون من الاستلاب إذا ما استحضرنا واقع المحاكاة لغرب يتحرك باستمرار، بل وتزيد حركته المطردة من اتساع الفجوة التي تفصلنا عنه؛ وبذلك يؤدي استلابنا ـ نتيجة رغبتنا في اللحاق به أو تقليده ـ إلى فقدان المزيد من الخصائص والأسس المكونة لهويتنا، وانفصالنا عن مكونات الذات الأصيلة؛ خاصة ونحن لا نتوفر على الصورة الواضحة المعالم للحاضر في أذهاننا بالشكل المطلوب الذي تفرضه مرحلة تحديد هوية الاختيار الحضاري البديل؛ وهو ما يبين، بوضوح تام، أن الأزمة نابعة، بالأساس، من عدم توفرنا على وعي نقدي رصين يكون بإمكانه تفكيك كل الثنائيات، ومنها ـ على وجه الخصوص ـ ثنائية الأصالة والمعاصرة، وبحث مسائلها بحثاً مسؤولاً تتبلور من خلاله الصيغ الكفيلة بمد الجسور بين الثقافي والسياسي، وبين الإيدولوجي والمعرفي.

وبالجملة نقول في هذا المقام: إنه بدون تحقيق هذه الخطوة المهمة، سيظل إشكال الأصالة والمعاصرة، إشكالاً معقداً ومضبباً؛ خاصة وأن أكثر الذين يدعون إلى الاقتصار، في تبني النموذج البديل، على التراث دون غيره، إنما يفهمون هذا الأخير فهماً معاكساً لمفهوم المعاصرة أو الحداثة. كما أن الذين يدعون إلى تبني المعاصرة باسم الحداثة، دون الالتفات إلى ماضي الأمة ومرجعيتها وأصولها، إنما يجهلون أيضاً المفهوم الصحيح للأصالة والتراث على حد سواء، ولقدراتهما على الإسهام في إحداث النهضة؛ كما يسيئون، في نفس الوقت، لمفهوم الحداثة ذاته.

---

(١) برهان غليون: مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص٢٠٣.

إن التعاصر ـ كما يقول علي حرب ـ «لا يعني بالضرورة تكبيل الفكر وتقييده، فالأصالة هي مبتدأ المعاصرة وماضيها الذي لا ينفك يحضر؛ وهي أساسها الراسخ وغورها الأعمق؛ والمعاصرة هي البعد المجهول في الأصول وإمكانها اللامرئي ومعانيها المكنونة وزمنها الآتي. إنها الأصول منظور إليها بعين جديدة. [وبذلك] فالمعاصرة منتهى الأصالة، والأصالة جوهر المعاصرة، ولذا فإن التقدم هو استكمال واستعادة. إنه تجديد يغني الهوية الثقافية ويضاعفها، كما يعمقها ويرسخ جذورها، فنحن نتجدد عقلياً بقدر ما نغوص على ذواتنا ونسائل أصولنا»[١].

لقد استبان لنا، في سياق ما سبق، أن العلاقة المعقدة الموجودة، على صعيد الوعي والسلوك، بين الأصالة والمعاصرة، جزء من العلاقة المعقدة، كذلك، بين الذات والغير، والتي تمتد تاريخياً من الحملة الفرنسية على مصر إلى اليوم، مروراً بكل المنعطفات والأحداث التاريخية التي مرت بها المجتمعات العربية؛ والتي لا يمكن، بأي حال من الأحوال، تجاوزها أو إغفالها أثناء محاولة رصد مقدمات أزمة الوعي العربي المعاصر، ومن ضمنها أحداث الاستعمار والاستيطان والانتداب والوصاية. غير أننا نؤكد ـ ها هنا ـ على أن هذه العلاقة المعقدة لم تولد، أصلاً، في إطار العلاقة المشار إليها سالفاً، بقدر ما نعني بذلك أنها استطاعت أن تكتسب مجموعة من الأبعاد والخصائص، من خلال ما بسطه الغرب على الشرق من سلطات، وما فرضه عليه من صيغ محددة على مستوى التعامل، من موقع جمع بين التفوق والهيمنة والتسلط، كان له الأثر البليغ في تشويه العلاقة بين الأصالة والمعاصرة على مستوى وعينا وسلوكنا، بحيث تم استخدامهما في كثير من المناحي بأساليب عمقت من الازدواجية والخصومة بين التراث، الذي تم تقديمه على أنه يمثل الأصالة،

---

(١) علي حرب: مداخلات، ص٤٢.

والتحديث الذي قُدم، هو الآخر، على أنه يمثل المعاصرة.

هكذا، و«بدلاً من أن يترجم الولاء للأمة والحرص على نهضتها إلى فهم التراث واستيعابه والبناء عليه؛ بالاجتهاد من جهة، وفهم واستيعاب الحضارة الغربية والاستفادة من منجزاتها، بعد تصفيتها بمصفاة عقيدة الأمة وقيمها، من جهة أخرى؛ وبدلاً من ذلك، حولت الأصالة والمعاصرة إلى معسكرين متناقضين متحاربين، ينتقص أحدهما الآخر، وأصبحت الأمة مشلولة في نصفيها، أسهم في هذا العجز والشلل الجامدون والجاحدون على السواء»(١).

وإذا كان هذا هو رأي البعض بخصوص قضية العلاقة المهزوزة بين الأصالة والمعاصرة؛ فإن البعض الآخر من المفكرين والباحثين في شؤون الهوية والحداثة، على غير هذا المذهب؛ إذ يذهبون مذهباً مخالفاً لذلك، مبناه التعارض والصراع بين الطرفين، تم خلالها النظر إلى التراث من زاوية كونه أحد الأطراف المشكلة لمفهوم الأصالة من خلال علاقته بالهوية. يقول الدكتور محمد سبيلا بخصوص هذه المسألة: «التراث ليس مجرد ثقافة، إنه إحدى أسس الهوية؛ بمعنى أن له وظائف تشد الجماعة العربية إلى ماضيها، وإذكاء هويتها؛ فهو يتحول إلى عوامل مقاومة ضد كل تذويب من الخارج، ضد كل إلحاق؛ بمعنى أن هناك هجمة الأسئلة المعاصرة المستمدة من تراث آخر، من فكر آخر أكثر تقدماً، هو فكر الحداثة بالمعنى الأنثروبولوجي أو السوسيولوجي: العادات وأنماط الحياة، وكيفية العيش. لذلك أعتقد أنه ليس هنالك صلح، وليس هناك توازن بين التراث والمعاصرة؛ لأن الأسلحة غير متكافئة؛ فالتراث تعبير عن هوية، وعن ماضٍ راسخ؛ وهو يتحول في كثير من الأحيان إلى إيديولوجيا كفاحية ضد

(١) محمود عايد الرشدان: «حول النظام المعرفي في القرآن الكريم» مجلة المسلم المعاصر، ع١٠، س٣، ١٤١٨/١٩٩٧، ص١١.

هجومات الحداثة. والحداثة، من جهة أخرى، هي إستراتيجية لتقويض وتفكيك البنيات والذهنيات والسلوكات التقليدية؛ كأن الأمر يتعلق، في العمق، بصراع بين تصورين للعالم: تقليدي، والتصور الحديث الذي تحقق مع جملة من الثورات العلمية والمعرفية والسياسية والاقتصادية وغيرها»[١].

يستفاد مما سبق أن كل من يعتقد بأن العلاقة بين التراث والمعاصرة أو الحداثة هي علاقة تصالح وتلاؤم، فهو واهم؛ لأن العلاقة في عمقها هي علاقة الصراع؛ يحاول التراث احتواء الحداثة، ونزع فتيلها، وشل مفعولها النقدي تجاه القيم والمؤسسات التقليدية؛ في حين تحاول الحداثة أن تمتطي التراث، وتتسرب عبره، لتفرض نفسها، وتكسب مشروعية ما: تتسلل على المستوى الثقافي في الشعر بالانتقال من القصيدة التقليدية إلى القصيدة الجديدة؛ ومحو المستوى السياسي بالمزاوجة بين أشكال الانتخاب والديموقراطية، التي هي بنيات الحداثة، وبين أشكال السلطة والشورى التقليدية؛ وقس على المستويات الاجتماعية كلها[٢].

لقد أظهر لنا النص السابق، وغيره مما تقدم، انشعاب الموقف من قضية الأصالة والمعاصرة تبعاً لانشعاب الموقف من التراث والحداثة، أو من الذات والغير؛ وهو انشعاب ما كان ليبرز بالشكل الذي هو عليه الساعة لولا الضغط الذي مارسته الهوية على مفكرينا؛ ذلك أنه «في اللحظات الحاسمة من تاريخ الأمم والشعوب تثور تساؤلات شتى حول هويتها القومية وجذورها الحضارية، وتقاليدها الوطنية، وإذا طبقنا هذه الحقيقة على التاريخ المعاصر للأمة العربية، فإنه يمكن القول: إن هزيمة يونيو ١٩٦٧م، من ناحية، وحرب أكتوبر ١٩٧٣م، من ناحية أخرى، تمثلان هذه

---

(١) محمد سبيلا: في حوار معه حول التراث والتحديث، جريدة أنوال، عدد الأربعاء ٧/ فبراير/١٩٩٣، ص٦.

(٢) المرجع السابق.

اللحظات الحاسمة التي أدت إلى ظهور وبلورة عديد من التساؤلات عن العرب في الماضي والحاضر والمستقبل؛ عن السلبيات والإيجابيات؛ عن عدم الفاعلية السياسية والعسكرية من خلال الإقليمية والتجزئة، وعن الإنجاز السياسي والعسكري من خلال التنسيق والوحدة؛ وبعبارة مختصرة، عن فاعلية القومية العربية وقدرتها على التفاعل الخلاق مع المواقف المصيرية التي تتعرض لها الأمة العربية في الوقت الراهن، وعن محصلة هذا التفاعل من سلوك قومي عربي»[١].

هكذا تتضح، إذن، علاقة البحث في إشكال الأصالة والمعاصرة بالبحث عن الهوية، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؛ خاصة إذا استحضرنا ها هنا علاقة هذا اللون من البحث بسلسلة الإخفاقات للمجتمع العربي وما تعرض له هذا الأخير من أزمات كانت سبباً في خلخلة بنياته وقواعده والزج به في متاهات الآفات والكوارث السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والتي أسهمت ـ أيضاً ـ في تزكية عوامل إخفاقه في اللحاق بالغرب، أو على أقل تقدير، الحد من السرعة الزمنية التي يعتمدها هذا الأخير للابتعاد عنا؛ الشيء الذي رسخ أزمة الأصالة والمعاصرة في حياتنا العامة والخاصة بشكل ملفت للنظر، وقد أدى هذا اللون من الأزمات إلى بروز الاهتمام بالتراث، بحثاً عن المعالم الحقة لهوية المجتمع العربي، والذي تؤكده هذه السيولة من البحوث والدراسات والمشاريع ـ تنظيراً وتطبيقاً، قراءة وتقويماً وإعمالاً ـ في موضوع التراث.

وإذا كان السؤال المركزي، المعبر عن إشكال النهضة عموماً، هو: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟»؛ فإن من أبرز الأسئلة التي انبثقت من رحم هذا الأخير، سؤال في غاية الأهمية والخطورة معاً، وهو: من نحن؟ كأحد أشكال التعبير النفسي عن أزمة الهوية التي نعيشها من

---

(١) السيد يسن: الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، ص١١.

جراء ما أدى إليه الاحتكاك بالغرب وغلبته وتفوقه المادي الملموس.

وعلى الرغم من مضي زمن طويل على صياغة هذا الإشكال النهضي المركزي، نجد أنفسنا اليوم أمام الإشكال ذاته، وإن اختلفت المعالجات وتعددت المواقف؛ «فلا الرجوع إلى الأصل، بالتماهي مع ماض مجيد، ولا الطموح إلى المعاصرة بالتماهي مع الغرب المتفوق على اختلاف نماذجه؛ ولا تحديث التراث والسعي إلى مصالحته مع العصر؛ كلها محاولات لم تفض بنا إلى أن ننهج نهجاً مستقلاً، أو نبتدع نموذجاً حضارياً جديداً؛ كما لم تؤد بنا إلى رحاب العقلانية، ليبرالية كانت أم اشتراكية، فلم يتم التعرف بعد إلى الهوية، ولم تتوضح صورة الحاضر، ولم تتعين ماهية التراث.

وبكلمة أخرى، فنحن لم ندخل عالم الحداثة، أو أننا لم نخلق حداثتنا بعد؛ وهكذا ما فتئ الفكر العربي منذ أكثر من قرن ونصف، تحكمه ثنائية الأصالة والمعاصرة، الخصوصية والعالمية»[١].

إننا نعتقد جازمين، من خلال متابعتنا العميقة لخارطة خطابات الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، الهوية والغير، الخصوصية والعالمية. . ؛ أن من أبرز الأسباب الكامنة وراء نشوء الاختلاف بخصوص هذه القضية، وبقائها على رأس قائمة المشاكل المعلقة والشائكة في حياتنا الفكرية بصفة عامة، سبب المرجعية؛ إذ الاختلاف في المنطلقات يسهم في كثير من الأحيان في اختلاف المواقف، تبعاً للاختلاف الإيدولوجي؛ وهو ما يكشف عنه توزع خطابات الفكر العربي المعاصر إلى ثلاثة تيارات رئيسة متصارعة في أكثر الأحيان والأوقات، وهي: تيار التأصيل وتيار التحديث وتيار المواءمة.

---

(١) علي حرب، مداخلات، ص٢٠٢.

من هنا يمكن النظر إلى القضية من خلال الخارطة العامة التي تتقاسمها هذه التيارات الثلاثة، وما يدخل تحتها من تيارات فرعية؛ وهي خريطة المرجعيات التي تتحكم بشكل واضح في نماذجنا الذهنية، والتي لا يمكن لأي إنسان أن يعيش بمعزل عن إحداها، وهي: المرجعية التراثية العربية الإسلامية، والمرجعية العلمانية الأوروبية والغربية المعاصرة، والمرجعية النهضية التي يحاول أصحابها رؤية القضايا والمشكلات من خلال ما أفرزته مرحلة التفكير في النهضة العربية؛ الشيء الذي يدفعنا إلى التأكيد، مع الدكتور محمد عابد الجابري، على أننا سنكون معرضين للخطأ وسوء التفاهم إذا ما اقتصرنا، عند تحديد مفهوم من المفاهيم المركزية في فكرنا المعاصر، على الرجوع إلى مرجعية واحدة من هذه المرجعيات، بل ولا بد من استحضار الكيفية التي يتحدد بها داخل كل مرجعية، وبالعلاقة مع تحديداتها، بمعنى مقولاتها ورؤيتها الخاصة. ذلك أنه قد يحدث أن يكون مفهوم معين فقيراً جداً وثانوياً جداً في إحدى مرجعيات فكرنا المعاصر، بينما هو مشبع وغني، ورئيسي وأساسي في مرجعية أخرى داخل نفس الفكر: فكرنا المعاصر(١).

من هذه النقطة بالذات، الخاصة باعتماد المرجعية عند القيام بأي قراءة أو أي تحليل لأي نص من نصوص فكر النهضة العربي الحديث أو المعاصر، المتعلق بقضية الأصالة والمعاصرة، أو التراث والحداثة؛ أقول: من هذه النقطة بالذات، يمكن رصد الخريطة العامة لمجمل الكتابات المتصلة بالموضوع قيد الدرس والتحليل؛ ذلك أنه على طول المدة الزمنية الممتدة من بداية القرن التاسع عشر إلى اليوم، عرفت المنطقة العربية مجموعة من المحاولات الإصلاحية، تنظيراً وتطبيقاً، قادها رجال السياسة

(١) انظر بخصوص هذه النقطة: محمد عابد الجابري: مسألة الهوية... العروبة والإسلام والغرب، ص٣٧.

والدعوة والفكر والتربية؛ وقد احتلت فيها مشكلة التراث والماضي نصيباً كبيراً من مساحة التفكير والتنظير والممارسة؛ لما لهما من علاقة وطيدة بحلم النهضة العربية والرغبة في إصلاح الوضع المتردي للمجتمع العربي الخارج من تاريخ مثقل بالانحطاط والتخلف إلى تاريخ مثقل أيضاً بالتبعية والاستلاب والارتهان للقوى الحضارية العظمى، وقد ذهب البعض من رجالات الدعوة إلى النهضة والإصلاح إلى الدفاع عن مقولة العودة إلى الأصول بناء على الفهم القائل: إنه «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»[(١)]؛ على اعتبار «أن النهضات ـ في حقيقة معناها ـ تجديد وإصلاح؛ ولا يكون التجديد إلا لشيء تقادم، ولا يكون الإصلاح إلا لشيء فسد، فالتجديد والإصلاح وصفان عارضان، والشيء في ذاته هو هو»[(٢)].

وإذا كان هذا هو رأي البعض، فإن الطرف الآخر يؤكد على ضرورة العمل على تجاوز الماضي وتراثه، تجاوزاً يمكن في نهاية المطاف من «تخريج الرجل العصروي، الذي لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمائة سنة»[(٣)] من التاريخ الأوروبي؛ ذلك أن التاريخ في نظر هؤلاء «لا يعيد نفسه، ولو فعل لدار حول نفسه؛ فلا يكون هناك ارتقاء إلى أعلى أو تقدم إلى الأمام؛ وإنما تكون هناك حركة دائرية تنتهي إلى حيث ابتدأت؛ وإنما التاريخ يعيد المشكلات التي تشبه المشكلات القديمة، ويقدم لها الحلول التي تشبه أو لا تشبه الحلول القديمة، ولكنها لا تطابقها؛ إذ هي تجري على مستوى أعلى؛ أي: التاريخ يدور، ولكن في حركة لولبية، كلما انتهى من دورة صعد درجة إلى أعلى وقام بدورة أخرى، ونحن في هذه الأيام نعاني مشكلة، بل مشكلات فلسفية، كتلك التي عانتها أوروبا في نهضتها

---

(١) آثار محمد البشير الإبراهيمي ٤/ ٧٥.

(٢) المرجع نفسه: ٢/ ٥٧٠.

(٣) سلامة موسى: التثقيف الذاتي، ص٨٠.

الأولى في إيطاليا ونهضتها الثانية في فرنسا. إننا في أزمة فلسفية من حيث أسلوب الحياة ومن حيث نظام المجتمع الذي يجب أن نعيش فيه، ونحن أيضاً في تنازع بقاء مع أمم كبيرة وصغيرة»[١].

وبموازاة مع هذه الأسئلة الفلسفية التي تؤسس خلفية الرؤية العلمانية العربية، يقترح سلامه موسى، المعبر بكل صدق عن فلسفة العلمنة والتغريب، وأحد الذين رسخوا مقدمات التفكير العلماني في الخطاب العربي الحديث والمعاصر؛ أقول: يقترح مفهوماً محدداً للنهضة، باعتبارها الوسيلة الكفيلة بإخراج العقل العربي من دوامة البحث داخل إشكالية الأصالة والمعاصرة. يقول موضحاً: «لقد انطلقت في أيامنا حيوية جديدة في بلادنا، تجدد القيم والأوزان في معان الحياة والاجتماع والرقي، ولكننا لا نزال في اختلاط وارتباك وتردد، لا نعرف هل نأخذ بالقيم القديمة أم بالقيم الجديدة؟ ما هي النهضة؛ هل هي القيم القديمة؟ إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم، وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم؛ ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا، ونعود إلى دعوة «عودوا إلى القدماء»[٢]، وعلى هذا الأساس، لا يستطيع صاحب هذا الموقف الليبرالي أن يتصور «نهضة عصرية شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور، مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[٣].

إنها الدعوة نفسها نجدها صريحة عند قاسم أمين الذي أكد على ضرورة الأخذ بأساليب الحضارة الغربية، بعد أن بَيَّنَ أن الإعجاب بالماضي ما هو إلا نتيجة لشعورنا بالضعف والعجز. يقول على سبيل

---

(١) سلامة موسى: ما هي النهضة ومختارات أخرى، ص١٦١.
(٢) المرجع نفسه، ص٣٥.
(٣) المرجع نفسه، ص١٤٠.

المثال: «هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه، وليس له دواء إلا أن نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها. إذا أتى هذا الحين ـ ونرجو أن لا يكون بعيداً ـ انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة؛ وأن أحوال الإنسان مهما اختلفت، وسواء كانت مادية أو أدبية، خاضعة لسلطة العلم. لهذا نرى أن الأمم المتمدنة على اختلافها في الجنس واللغة والوطن والدين متشابهة تشابهاً عظيماً في شكل حكومتها وإدارتها ومحاكمها ونظام عائلتها وطرق تربيتها ولغتها وكتابتها (...) بل في كثير من العادات البسيطة كالملبس والتحية والأكل (...) هذا هو الذي جعلنا نضرب الأمثال بالأوربيين، ونشير بتقليدهم، وحملنا على أن نستلفت الأنظار إلى المرأة الأوروبية»[١].

على هذا النحو ترسخ أدبيات تغير المجتمع العربي وفق نظرة محددة لجدلية العام والخاص، الماضي والحاضر، التراث والمعاصرة..، لدى مجموعة من المفكرين الذين كانت لمؤلفاتهم وتساؤلاتهم آثارها الواضحة في الذهنية العربية؛ والتي أسهمت ـ بشكل كبير ـ في تشكيل تيارات وأجيال من المثقفين والمفكرين الذين رسخوا حياتهم الفكرية والثقافية لتدعيم مشروع النهضة العربية بناء على خلفية محددة المعالم تتخذ من الحداثة على الطريقة الأوروبية والغربية نموذجها الأمثل.

فلا غرابة ـ إذن ـ أن نجد من يقول: إن الأصالة دفاع عن المحافظة، «وأن الرجوع إلى نظريات الماضي والحفاظ على أصالة فارغة وَهْمٌ يعوق التطور»[٢]، ولا غرابة كذلك أن نجد من المفكرين من يقرر أن «التراث

(١) قاسم أمين: المرأة الجديدة، ص١٨٥، ١٨٦.
(٢) انظر عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص٥٥.

يعبر عن عودة الموتى الذين يتكلمون»[١]، وأنه، أي: التراث، «هو بالنسبة إلى الفكر، راحة الموتى، أرضيين وعليين»[٢] وأنه، كذلك، «عودة المنسي، ولا بد لهذه العودة من أن نستوقفها، ونطرح عليها الأسئلة لكي تدلنا على طرق الموتى الذين يتكلمون؛ الذين يتحدثون معنا. بماذا ينطق التراث، كل تراث؟ إنه ينطق بإقامة الإلهي في قلوب البشر وعقولهم، وقد احتضنت الميتافيزيقا هذه الإقامة منذ نشأ الفكر، فالميتافيزيقا هي ـ بمعنى ما ـ سماء التراث الروحية»[٣].

وعليه، فإن المطلوب ـ وفق تصور أصحاب هذا الاتجاه الفكري ـ هو القيام بثورة يتم من خلالها الانتصار للحداثة المعبرة عن المعاصرة بدل الانتصار للأصالة؛ وهي ثورة، كما يقول عبد الله العروي: «لا يقوم بها إلا من حمل أدلوجة قومية عصرية؛ وهي ثورة للأسف أمامنا وليست وراءنا؛ إذ لا نتصور ثورة علمية منفصلة عن ثورة ثقافية شاملة، عن انتقال ذهني من كون إلى كون»[٤]؛ ولعل المنهج الكفيل بتحقيق هذه الثورة، وفق هذا التصور، هو المنهج التاريخاني الذي باستطاعته، بناء على هذا التصور دائماً، إخراج العرب من أوهامهم الكامنة في الأصالة الممجدة للتراث، وبهذا الفهم يتم إرجاع سبب التخلف الفكري العربي إلى الغرور بسراب التعامل مع القدماء؛ الشيء الذي يبقي «الذهن العربي مفصولاً عن واقعه، متخلفاً عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية، مع أنه أصبح حنيناً رومانسياً منذ آماد متباعدة»[٥].

وإذا كان الذي سبقت الإشارة إليه هو واقع الرؤية بخصوص تحديث

---

(١) عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، ص١٦.
(٢) المرجع نفسه، ص١٣.
(٣) نفسه.
(٤) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص١٤٩.
(٥) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص٥٣.

المجتمع العربي ونهضته، فإن المطلوب من المثقف التاريخاني، بحسب الرؤية الفكرية ذات المنزع العلماني الواضح، هو العمل على رفع راية الثقافة التي تفتح أبواب التقدم، على الرغم مما فيها من سلبيات، في وجه ممثل الثقافة الأصيلة، وما يترتب عنها من أنظمة وهياكل اجتماعية وسلوك[١]؛ كما أن عليه أن يخضع لقوانين التاريخ إذا أراد أن يكون له وجود وتأثير[٢]، ومن ثم رفض الفكر التقليدي «المخالف في منهجه ومفترضاته للفكر الحديث»[٣].

يظهر جلياً من خلال ما قدمناه من نصوص، وهي كثيرة بكثرة المؤلفين وتشعب القضية المحورية التي عليها مدار النقاش؛ أن للاختلاف في المرجعية أثراً واضحاً في تصور طبيعة العلاقة الموجودة بين الذات والغير، بين التراث والحداثة..، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنها قضية تتعلق بهوية هذه الأمة التي تصارع التخلف والانحطاط؛ وتأمل بلوغ مرحلة التقدم والرقي الذي يخلصها من آفة التبعية والارتهان الحضاري، ولست أغالي إن قلت في هذا المقام: إن الذين نبذوا الماضي أو أغفلوه أثناء نقاشهم لقضايا النهضة والتغيير، لم يفهموا طبيعة الجدلية القائمة بين القديم والجديد في كل شيء؛ ذلك أنه من النادر جداً قيام أي شيء من فراغ، أو قيام أية بنية جديدة بمحو البنية السابقة محواً لا يترك لها أثراً يذكر؛ وإنما المعروف عرفاً أن يظل القديم في الجديد مهما كانت درجة جدته، مختفياً إلى أن يبرز فيه من جديد بهذا الشكل أو ذاك؛ بل وكثيراً ما نجدهما معاً يعيشان جنباً إلى جنب غير قابلين للوفاق والتعايش على المستوى العام، ولكنهما يظلان مقبولين في حياة المرء والعصر والمجتمع.

---

(١) المرجع نفسه، ص١٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٢١.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٧.

هكذا، وفي حالات المجتمعات التي تتأسس أول مرة على عقيدة راسخة تتمكن من تغيير الوضع وإصلاح الشأن العام والدفع بالإنسان باتجاه القوة وعزة النفس، نادراً ما يقوم الجديد بدون إيعاز من القديم، بل ويظل القديم أصل الجديد؛ فلا هوية للجديد ما لم يكن له أصل يستند إليه ويجعله مرجعيته التي يمتح منها ما يقويه في حالات العجز قبل حالات القوة.

وعليه، يمكن القول: إن قضية تأصيل الثقافة العربية المعاصرة ليست بحثاً عن مؤيدات ثقافية أو فكرية في التراث وحده فحسب، بل تتعداه إلى صورة حاضر الثقافة العربية ومستقبلها. كما أن في استعراض أبرز الجهود لتأصيل هذه الثقافة، ما يمكننا من ملاحظة أن جل المثقفين المعاصرين فهموا المسألة غالباً على أنها مجرد استمداد أصول تراثية للثقافة العربية، وبالتالي بناء هذه الأخيرة وفق تقاليد وأشكال ماضية.

غير أن عملية التأصيل ليست مجرد بعث شكل أو تجربة حضارية أو ثقافية أو تاريخية، بعثاً آلياً، أو استلهام التراث في الثقافة؛ بل هي قبل ذلك وبعده، عملية الحفاظ على هوية الحاضر بربطها بجذورها في الماضي، حتى لا ترتبط بجذور أخرى تفقد معها حقها حتى في التعبير عن نفسها وسط ركام من الثقافات والهويات المتعددة الجنسية التي تم صهرها في قالب واحد لتخرج وفق النموذج الذي أراده أصحاب الغلبة الحضارية؛ وعلى هذا المستوى من الوعي يكون تأصيل الجديد، كما يقول الدكتور جابر عصفور، قتله علماً حتى نعرف أصله الذي منه جاء، «وأصولنا التي يمكن أن تتقبله وتدعمه؛ وبمثل ذلك يؤصل الجديد، أي: يصبح له أصل، ويتحول إلى قوة مؤثرة كل التأثير، بعد أن وجدت أصلاً تضرب بجذورها الفتية فيه»[1].

(١) جابر أحمد عصفور: مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي، ص١٢.

وفي نفس الاتجاه يذهب أفرام البعلبكي مؤكداً على أن الأصالة «تعني الصدق في ترجمة الذات قولاً وعملاً، وهي عندئذٍ أصالة الفرد في ذاته، وفي التعبير عن ذاته في البعدين الزمنيين، الماضي والمستقبل، أو في الأبعاد الزمنية الثلاثة، إذا اعتبرنا الحاضر، الوهمي أصلاً، بعداً زمنياً في الاصطلاح، كما تعني ترجمة ذات الأمة، قولاً وفعلاً؛ وهي عندئذٍ أصالة الفرد في التعبير عن أصالة أمته»[1]، التي لا تعني الانغلاق والاكتفاء الذاتي المزعوم، ولا التحجر في التراث، واجترار حضارة الأمة المختزنة، بقدر ما تعني، فيما تعنيه، أن نكون نحن، كما نحن الآن.

ومن جهته يذهب الدكتور فؤاد زكريا إلى أن للأصالة معنى آخر غير المعنى الزمني، ذلك هو معنى الصدق مع النفس؛ وهو معنى المعاصرة؛ ويرفض، من ثم، الرأي القائل بأن الأصالة ترتبط بالعودة إلى صدر الإسلام، حيث الصفاء والنقاء؛ لأنه رأي يحرق المراحل التاريخية، وينفي صفة الاستمرار في الحركة التاريخية، فأصحاب هذا الرأي، في نظره، يقفزون على عصور مختلفة ليصلوا إلى صدر الإسلام، وفي مقابل ذلك، يقصد بالأصالة امتداد الجذور، ما دام كل انقطاع عنها ينفي عنها صفة الأصالة[2].

وبخلاف هذه الرؤية التي تركز على قضية التأصيل منظوراً إليه من خلال العلاقة بالذات والماضي والتراث، هناك لون آخر من التأصيل تتحدد معالمه من خلال علاقة الذات بالغير هذه المرة، تاريخاً وحضارة؛ بحيث يدل في نظر الدكتور كمال عبد اللطيف على المسعى النظري الذي «يروم تأكيد كونية العلوم والمعارف، التي تتوخى تعيين قواعد للظواهر الإنسانية؛

(١) أفرام البعلبكي: منهجية في النقد، ص٦٩، ٧٠.
(٢) فؤاد زكريا: «الأصالة والمعاصرة» مجلة فصول، ع١، مج١، س١، ص٢٧ وما بعدها. وانظر: رأية بتفصيل في كتابه: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ص٩١ وما بعدها.

بالانطلاق من المبدإ التاريخاني العام الذي يقبل مبدأ التشابه النسبي والتاريخي للظواهر الإنسانية، ويقبل، نتيجة ذلك، إمكانية المثاقفة رغم صعوبة شروطها ومتطلباتها»[1]. ولذلك، فإن من مهامه ـ أي: التأصيل ـ «توطين مناهج العلوم الإنسانية في الثقافة العربية، وذلك بالصورة التي تساهم في إعادة بناء هذه المناهج، بل تأسيسها وفق الخصوصيات المحلية»[2].

إن المقصود بالتأصيل، بصيغة أخرى، وفق هذه الرؤية، وكما عبر عن ذلك علي حرب «العمل على أقلمة المنقول أو المستورد من المقولات والمفاهيم، لجعله ملائماً لخصوصية الواقع العربي؛ أو من أجل تكييفه مع المواصفات الحضارية والتاريخية للمجتمعات العربية»[3].

من هذه المنطلقات والمعطيات يمكن التأكيد على أن الموقف من الماضي والتراث والغير، لا يمكن تكوينه بالشكل المطلوب في غياب الفهم العميق لجدلية التأصيل والتحديث في حياتنا الفكرية الحديثة والمعاصرة؛ خاصة والمجتمع العربي يعيش حالة من الفصام والازدواجية الخطيرة التي تسببت في إحداث ثقافة المواءمة بين المرجعيات والثقافات من جهة، وإحداث نوع خطير من التجاذب في حياة الإنسان العربي من جهة أخرى؛ حيث تتجاذبه الرغبة في الحفاظ على الذات وأصولها، وصون الثقافة العربية الإسلامية من تحولات التاريخ الذي يتحرك باتجاه تعزيز سلطة الغير لما يمتلكه من آليات وإمكانيات؛ ومن ثم الرغبة في الانخراط في التحولات التاريخية والحضارية انطلاقاً من الأصول والثقافة؛ والرغبة، كذلك، في التقدم من خارج الذات باعتماد النموذج الغربي في تشكيل دعائم الحضارة.

---

(١) كمال عبد اللطيف: «تأصيل العلوم الإنسانية في الفكر العربي المعاصر» مجلة (فكر ونقد) ع١٨، س٢/١٩٩٩، ص١٩.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٤.
(٣) علي حرب: «التأصيل والتحويل» مجلة المدى، ع٢٥، س٧/١٩٩٩، ص٥.

من هذه المراوحة والتجاذبات تنشأ باستمرار المواجهة بين التراث وتحديات العصر التي تختزلها الأسئلة التالية: هل بإمكان التراث الإسهام في تجاوز هذه التحديات ومغالبتها؟ وهل بإمكان ما عند هذا الغرب أن يسهم في تحقيق استقلالنا وتقدمنا وعقلانيتنا وترسيخ ثقافتنا وعدم الإنسلاخ عن هويتنا؟ وإلى أي حد يمكن الوثوق في رغبة الغرب ذاته في منحنا ما من شأنه التقليص من مساحة الهوة الحضارية التي تفصلنا عنه؟.

هل بقدرتنا واستطاعتنا تحويل ما ننقله ونستعيره من فهوم ونظريات وفلسفات، وما ندرسه من ثورات غربية، إلى ما يسهم في منحنا الرؤية الممكنة لمستقبل المجتمع العربي؟ وألا يمكن ـ أخيراً ـ أن يؤدي ذلك إلى ترسيخ كوابح النهوض الحقيقي، ويعرقل الذات عن الفهم الحقيقي لمدلول الهوية؟

إنها ضرب من الأسئلة التي بقدر ما تملأ ـ بشكل كبير ـ بياض التفكير العربي المعاصر، فإنها لا تتوالد بكثرة إلا في ظل الأزمات التي تعرفها الذات، فكلما مرت الأمة بأزمة خانقة انتفض الفكر ليصوغ احتياجاته عبر الأسئلة، كما تنتفض الجماهير العربية كلما مس كرامة هويتها مس من الغير، ويبقى السؤال المركزي في هذا المقام هو: لماذا ظل التراث عندنا يوضع ـ بطريقة أو بأخرى ـ في مقابل تحديات العصر؟ وبعبارة أخرى: لماذا ظلت مشكلة الأصالة والمعاصرة أهم مشكلات الخطاب العربي المعاصر؛ خاصة إذا نظرنا إليها من جهة كونها حالة نعيشها يومياً في بيوتنا، كما في سلوكنا الاجتماعي والسياسي والثقافي؟.

فبالنسبة للدكتور محمد عابد الجابري، وهو أحد الذين انشغلوا بهذه المسألة بشكل كبير للغاية، يرجع تعثر النهضة العربية، وما نشأ عن هذا التعثر من مشاكل حضارية وفكرية، إلى الظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية و«جعلت من ميكانيزم النهضة فيها ميكانيزما للدفاع أيضاً؛

وبالتالي، فعملية الرجوع إلى الأصول وإحياء التراث التي تتم في إطار نقدي، ومن أجل التجاوز في حال النهضة، قد تشابكت واندمجت في عملية الرجوع للماضي والتمسك بالتراث للاحتماء بهما أمام التحديات الخارجية؛ فأصبح الماضي مطلوباً ليس من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل فحسب، بل ـ أيضاً ـ وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر؛ من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات»[1]؛ وبذلك، فإن الصراع الموجود بين التجديد والتقليد، بين الإبداع والاتباع، على صعيد الفكر والمذهبية، ما هو إلا انعكاس للصراع الطبقي على الصعيد الاجتماعي؛ كما أن الانقسام الذي يحدث بين تيارين متناقضين ومتصارعين على مستوى الحياة الاجتماعية، لا يعبر فقط، كما يقول الدكتور برهان غليون عن «تحبير الأزمة لصالح الصراع الاجتماعي السياسي، ولكنه يشكل في الوقت نفسه نفياً إيديولوجيا لوحدة هذا التناقض في الوعي، ووحدة تمزقاته، ويترجم إرادة الهرب منه نتيجة لعدم القدرة على احتماله، أو إدراك أسبابه؛ وهذه هي وظيفة الانتحال الإيدولوجي وأهدافه[2].

إن السبب الأساسي في ذلك راجع، في اعتقادنا، إلى دخول المجتمع التابع في دورات الانحلال المتزايد، والتفسخ والإخفاق؛ الشيء الذي أدى إلى ضعف تأثير المذهبيات الاجتماعية وبروز مذهبيات الهوية، وجعل من شعارات الأصالة والمعاصرة في كثير من الأحيان مجرد «برامج سياسية في حد ذاتها، تعيد شق المجتمع السياسي حسب معايير إيديولوجية بالدرجة الأولى؛ إذ إنّ المعاصرة تبدو هنا حاملة لمشروع السلطة القائمة، وضامنة له بما هو مشروع سلطة أجنبية؛ بينا تبدو الأصالة تعبيراً مباشراً عن نفي هذه السلطة، وتأكيد مكانة الفئات التي بقيت خارجها، أو استبعدت

(١) الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص١٩.

(٢) برهان غليون: الوعي الذاتي، ص١٢٤.

منها؛ ومن هنا يصبح الوصول إلى السلطة عامل اعتدال إيديولوجي يدفع القائمين عليها إلى إخضاع الإيدولوجية أكثر فأكثر إلى حاجات الصراع السياسي»[١].

يتبين، إذن، من خلال ما سبق، أن للصراع السياسي والإيدولوجي، دخلاً كبيراً في إشكال الأصالة والمعاصرة؛ على اعتبار أن للسلطة السياسية، وكما يقول الأستاذ منير شفيق، «اليد العليا ـ أيضاً ـ على الكتب والصحف والمجلات وأجهزة الإعلام والمدرسة والجامعة، وهي التي تقر المعايير الثقافية في انتقاء موظفي الدولة والشركات والمؤسسات؛ أو في وضع أصول المعاملات، وقد انحازت في هذه كلها لمصلحة النمط التحديثي الغربي؛ فأصبح الإسلام غريباً مضطهداً مقموعاً في وطنه، وقد كان حاله حال جماهير الشعب، فعلى سبيل المثال لقد أصبح معيار المتعلم أو المثقف هو الدراسة وفق المناهج الغربية واتباعها؛ وكان أقصى المراد محاكاة المستوى الغربي، ولم يكن ليضيره بشيء، أو يقلل من مكانته باعتباره متعلماً أو مثقفاً؛ إن لم يعرف شيئاً عن الإسلام، أو الحضارة العربية الإسلامية، بل قد يصل الأمر به ألا يستخدم اللغة العربية»[٢].

وعلى الرغم من محاولات أصحاب الاتجاه الحداثي في الثقافة العربية المعاصرة العمل على تدعيم خط الاستلحاق الحضاري الذي خططت له القوى الاستعمارية؛ بدعوى تحديث المجتمع العربي ونهضته، وإخراجه من نفق التبعية والتخلف؛ فإن مجموعة من الأحداث أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك «أن الأرضية الغربية التي سادت في بلادنا، تحت شعار الحداثة، لم تأت لتحقق تقدماً وتطويراً؛ لا على المستوى المادي ولا على المستوى الثقافي والفكري، بل دمرت عوامل التقدم والتطوير، حيث

---

(١) المرجع نفسه، ص١٢٨.

(٢) منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة، ص٨٢، ٨٣.

حطمت مصادر الاستقلالية، وحولت الوطن الواحد إلى أوصال مقطعة، وملحقة وتابعة؛ ورغم ذلك يقال للشعب: عليكم أن تتبعوا النمط الغربي، وتروا العالم ضمن رؤاه، وتتطوروا وفق مساره وسياقه؛ وهذا بالتحديد ما تصر عليه الحداثة، على اختلاف ألوانها، وضمن كل تناقضاتها الغربية»[١]؛ وما تكررت دعواها تلك، إلا لمعرفتها الأكيدة أن تحقيق تبعيتنا للغرب يتطلب القضاء على كل القواعد المشكلة لهويتنا، بما فيها التراث؛ الذي كان أيام مقارعة الاستعمار أحد وسائل الحفاظ على الاستقلال الثقافي للأمة، والوقوف في وجه عوامل تعرية الهوية من قشرات الخصوصية والتميز؛ واجتناب ما ينجم عن التبعية الثقافية والفكرية من تبعية على المستويين السياسي والإيدولوجي.

ويضاف إلى هذا العامل المهم ما لعبه تاريخ الاصطدام بالغرب ومقارعة نموذجه الحضاري؛ إذ كان لذلك أثر بالغ في إعادة تجديد الاتصال بالماضي وتراث الأمة؛ اتصالاً لا يكتفي فقط بالبحث عن موجهات الاحتماء والتحصين، بقدر ما كان اتصالاً يفتح الباب على مصراعيه أمام المنبهرين والمهزومين من أبناء هذه الأمة على حد سواء، لمعاودة فهم الواقع الحاضر بالانطلاق من ماضيه، ومن ثم البحث فيه عن كل ما من شأنه مد الجسور الصلبة بين الماضي والحاضر لتشكيل رؤية حقيقية للمستقبل الآتي، لا محالة، بكل ثقله وتحدياته ورهاناته على كافة الأصعدة والمناحي التي تهم الإنسان وتخصه في حاله ومآله.

غير أن واقع تحقيق التواصل مع الماضي، تراثاً وتاريخاً وحضارة... كشف، في نهاية المطاف، عن عمق الخلل الذي أحدثته الثقافة الاستعمارية في نفوس جيل بأكمله من أبناء هذه الأمة؛ أولئك الذين حملوا مشروع تتميم مخطط تغريب العقل العربي والدفع بهذا الأخير باتجاه

---

(١) المرجع السابق، ص٨٤.

قبول قيم الحداثة والعولمة وما يدخل تحتهما من مفاهيم ونظريات كانت السبب في تدعيم خط الازدواجية في نفوس أجيال من المفكرين الذين نعاصر كتاباتهم وأفكارهم وأبحاثهم ودعواتهم، التي تكشف في مجموعها عن فهم يقوي حضور القراءة العلمانية الغربية، ذات المنحى الاستشراقي، لماضينا وأصالتنا؛ حيث تم الترويج للقراءات الشاذة والمحرفة، بل والدفاع عن شرعيتها ومصداقيتها كما عن مصداقية مناهج أصحابها، وأهمية اعتمادها في عملية تجديد القراءة وتفعيل مفهوم التقويم، الشيء الذي رسخ أزمة المرجعية في خطاباتنا العربية والمعاصرة بشكل مكن المؤثر الغربي من الحضور في مناهج القراءة والتقويم، كأحد وجوه الامتثال للفكر الغربي ومذاهبه التي استطاعت الانتشار بداخل البحوث والدراسات العربية الحديثة والمعاصرة بشكل واسع، أسهم في الدفاع عن شرعية خطاب الغرب ومصداقية رؤيته المركزية، وكأننا ـ من خلال نقل أو استعارة المفاهيم الغربية إلى مجالنا التداولي، ومن ثم إعادة قراءة جدلية الأصالة والمعاصرة بعين الغير وفهمه ـ لم نعمل إلا على تقوية الكتابة المنافحة عن خطاب التحديث والحداثة الغربية، وبالتالي تعميم النموذج الغربي على المستوى العالمي، واستبعاد التشكيلات الثقافية الأصيلة، في أفق الترسيخ لهيمنة نموذج فكري وحضاري لم يؤد، ولن يؤدي، إلى حل معضلة الهوية والانتماء الحضاري، بقدر ما تسبب، على العكس من ذلك، في بروز إيديولوجيات فكرية تضم مفاهيم وتصورات جديدة لعلاقة الذات بالغير؛ وهو ما تسعى العولمة، في شكلها الثقافي، إلى ممارسته في الوقت الحاضر بشكل واضح المعالم.

إن شيوع هذا الضرب من المنافحة عن الخيار التحديثي يدفعنا إلى التأكيد على أن تطابق فكر النخبة العلمانية العربية المعاصرة مع المرجعيات المستوردة يشوبها نوع من الإغواء الإيدولوجي؛ بحيث أصبح حضور نموذج الفكر الغربي داخل خطابنا العربي المعاصر استعارة مجردة من كل شروطها

التاريخية وخصوصيتها الحضارية؛ مما أسهم، بشكل كبير، في توسيع الهوة بين الحاضر والماضي من جهة، وترسيخ آفة تمزيق النسيج الداخلي المشكل لثقافتنا من جهة أخرى، إلى درجة أصبحنا معاً نعيش على وتيرة الازدواجية والثنائية والتعارض في كثير من سلوكاتنا الخاصة والعامة.

من هذا الواقع المشحون بثقافة الاختلاف على كافة المستويات، ظهرت القراءات العربية بمختلف توجهاتها ومدارسها وأساليبها ومرجعياتها ومناهجها، تنشد في مجموعها الإسهام في تحقيق نوع من التغيير في بنية التفكير العربي حتى يكون في مستوى التحولات الحضارية العالمية؛ وقد لا نجانب الصواب إن قلنا ـ في هذا المقام ـ: إن من أبرزها حضوراً وانتشاراً، تلك التي تعتمد المرجعية الفلسفية الغربية خلفية لها بدعوى تحديث المجتمع والثقافة وتقدم الإنسان العربي وفق معايير فلسفة الأنوار وعصر النهضة الأوروبية؛ وقد أدى رفاعة الطهطاوي مهمة بارزة في تثبيت البنى الفكرية والثقافية التي عرفها الفكر العربي الحديث؛ بل ويذهب البعض من الباحثين إلى أنه «المفكر الذي وضع المعالم الأولى لمركب ثقافي جديد يجمع بين الثقافة العربية التقليدية والفكر الحديث في كل موحد، والواقع أن هذا المركب كان، وما زال، أساساً لكثير من المشاريع التي طرحها مفكرون ورجال إصلاح سياسي واجتماعي، منذ أيام الطهطاوي حتى اليوم، أو بتعبير آخر: هو الأساس الذي بنى عليه هؤلاء، مضيفين إلى ما بدأه الطهطاوي لبنة لبنة حتى تشكل الفكر العربي الحديث بكامله»[1].

وإذا كان العماد الأساسي للمشروع الذي قدمه الطهطاوي يتجلى بالأساس في محاولة إقامة نوع من التوفيق النظري والعملي بين الحياة العصرية والقيم التراثية؛ أو كما قال أحدهم: «أول جسر عربي عبرت عليه

---

(١) معن زيادة: «المعالم الأولى للمشروع النهضوي العربي في القرن التاسع عشر» مجلة الوحدة، ع٣١ ـ ٣٢، س٣ ـ ١٩٨٧، ص٣٤.

الثقافة الأوروبية عموماً (بما تشمله من الأفكار العلمانية) والغربية منها خصوصاً إلى العالم العربي، مؤذنة ببدء النهضة العربية»[١]؛ فإن كتابات طه حسين قامت بوظيفة المتمم والمرسخ لهذا المشروع الضخم، مع العمل على تثبيت دعائم ثقافة الاستلحاق الفكري بالغرب؛ وذلك من منظور تبني فلسفة التنوير التي دعا إليها، بهذا الشكل أو ذاك، والتي دفعت ببعض الباحثين إلى اعتباره «قمة عصر التنوير في عالمنا العربي المعاصر»[٢]، وأنه، كذلك، ثورة تنويرية[٣]، أو ذو طبيعة تنويرية[٤]؛ لما رسخه، بكتاباته، بل وباعتماد مركزه بداخل الدولة المصرية، من تصورات جديدة في التعامل مع إشكال الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، منهجاً ومفاهيمَ..؛ من منظور مفهومه الخاص للعقلانية التي تفتح المجال لتجديد العقل وتنويره[٥]. يقول طه حسين الذي اعتبره أحدهم، «رمزاً ساطعاً من رموز التنوير»[٦]؛ وهو يرسخ لثقافة الاسلتحاق الحضاري بأوروبا خاصة: «وإذا كان هذا حقاً، فليس على مصر إلا أن تنظر إلى الأمم الحية الراقية، كيف تسلك طريقها إلى تكوين العلماء الأحرار المستقلين، ثم تسلك نفس الطريق التي تسلكه هذه الأمم»[٧].

إنها رؤية محددة سلفاً لطبيعة العلاقة بالذات من جهة والغير من جهة أخرى، في إطار البحث عن سبل تحديث الهوية؛ رؤية تقرر قاعدة خلاصتها أن العقل العربي ـ المصري خاصة ـ جزء من العقل الأوروبي؛ ولذلك فلا

(١) أيمن فايد: «رفاعة الطهطاوي: الإرهاصات الأولى للفكر العلماني المصري» المرجع نفسه، ص٨٧.
(٢) عاطف العراقي: العقل والتنوير، ص٢٤٩.
(٣) انظر: سيد البحراوي: البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، ص٥٠.
(٤) انظر: جابر عصفور: المرايا المتجاورة، ص١٠.
(٥) انظر سعد الله ونوس: كتاب قضايا وشهادات (خاص بطه حسين)، ص١١.
(٦) جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير، ص١٥٦.
(٧) طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، ٢/٢٨٩.

سبيل إلى التحديث والنهوض والتقدم بدون الأخذ بالنموذج الأوروبي جملة وتفصيلاً؛ بل والتماهي بهذا النموذج لفظاً ومعنى، حقيقة وشكلاً، ومن ثم العمل على مماثلة الأوروبي في كل شيء، فنرى الأشياء كما يراها، ونقوم الأشياء كما يقومها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها؛ وقد علل طه حسين خلفيات هذه الدعوة بكون مصر كانت دائماً جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها؛ الأمر الذي يقتضي منا، في نهاية المطاف، «أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»[(١)].

إن المماثلة التي ترسخها دعوة طه حسين، ها هنا، مردها إلى أن العقل المصري، في نظره، لم يتصل بعقل الشرق الأقصى اتصالاً ذا خطر، ولم يعش عيشة سلم وتعاون مع العقل الفارسي، وأنه عاش معه عيشة حرب وخصام؛ وعلى هذا الأساس فإن العقل المصري «منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط؛ وإن تبادل المنافع على اختلافها، فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط»[(٢)].

وعلى طول الخريطة الفكرية العربية الحديثة شاعت الكتابات من هذا النوع، وإن كانت في غالبها تحاول قدر الإمكان التخفيف من حدة الدعوة إلى الاستلحاق الحضاري لمعرفتها الأكيدة بقوة خطابات الأصالة من جهة، وقوة هوية الشعوب من جهة أخرى. وهكذا نجد، على سبيل المثال لا الحصر، خير الدين التونسي يرسخ، من جهته، لخطاب الدهشة الحضارية

(١) المرجع نفسه: ١/ ٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص١٥.

في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، داعياً إلى خطاب تأصيل يكون على حساب الهوية في كثير من المناحي. يقول كاشفاً عن هاجس الدهشة فيما رواه عن بعض أعيان أوروبا: «إن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه، وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فتمكن نجاتهم من الغرق»[(١)].

تختزل هذه النصوص أزمة خيار النهضة في الثقافة العربية، كما تكشف الوجه الذي ستكون عليه هوية هذه الثقافة في حالة تبني خيار الاستلحاق الحضاري، وعلى الرغم من تبني الفكر العربي لأطروحات طه حسين وخير الدين التونسي وغيرهما، لم يستطع المجتمع أن يكون فعلاً نداً للغرب، ولا حتى شريكاً له في الحضارة كما تصور ذلك طه حسين؛ ولا تمكن من النجاة من الغرق، كما تصور ذلك خير الدين التونسي؛ ذلك أن سياسة الانفتاح الحضاري فتحت علينا أبواب الاستلاب والتبعية، مما أضر بالهوية وعمق من أزمة القطيعة مع الماضي والخصومة مع الحاضر، فاضطربت الرؤية بخصوص المستقبل في نفس الوقت.

لنقرأ ما كتبه محمد محمد حسين، وهو يبين بعض أسباب الحالة العامة لهذه الأزمة: «أما المصريون من الداعين إلى الأخذ بأساليب الحضارة الغربية؛ فقد كانوا من الذين فتنتهم الحضارة الغربية المزدهرة، حين عاشوا في البلاد الأوروبية، أو نشأوا في مدارسها المنبثة في أنحاء الشرق، واستمدوا مثلهم العليا في حياتهم من ثقافتهم التي لا تمت إلى الحضارة الإسلامية أو العربية بسبب قريب أو بعيد؛ فهم يعرفون عن إنجلترا وفرنسا أضعاف ما يعرفون عن تاريخ المسلمين أو العرب؛ وهم يعرفون عن تاريخ

---

(١) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص١٦٨.

الكنيسة الأوروبية وما بين مذاهبها من خلاف أكثر مما يعرفون عن تاريخ الفقه الإسلامي؛ وهم يعرفون أعلام الفكر الأوروبي وشعراءه، ولا يعرفون عن أعلام الحضارة الإسلامية والعربية إلا قليلاً. وهم، بعد ذلك، يعيشون في بيوتهم حياة تحاول أن تقلد في مظهرها الحياة الغربية؛ وربما وكلوا إلى بعض المربيات الأجنبيات تنشئة أبنائهم والقيام على تربيتهم؛ وبذلك توثقت الصِّلات الثقافية والفنية والروحية بينهم وبين الغرب؛ بينما فترت الصِّلات الروحية والثقافية بينهم وبين الشرق والإسلام، وأصبح أسلوب الحياة الشرقية وتقاليدها لا يقترن في أوهامهم إلا بحاضر الشرق البغيض، وبتلك الأخلاط من حثالة الناس الذين يفترسهم الجهل والفوضى والانحلال، وقد تشبعت عقولهم بما كان يذيعه رجال السياسة وكثير من كتاب الغرب[1]،

---

(١) من أمثال كرومر الذي ذهب إلى أن الإسلام ناجح كعقيدة ولكنه فاشل كنظام اجتماعي؛ وأنه دين متعصب ومتطرف ومتخلف. انظر بتفصيل: مصر الحديثة Modern Egypt، ص١٣٤ ـ ١٥٤، كما ركزت مجموعة من المجلات والصحف الموزعة بين النفوذ الفرنسي والنفوذ الإنجليزي، على التعريف بالآداب والفلسفات الغربية، من خلال ترجمة أعمال روادها. كما كانت تعمل على إضعاف النعرة الدينية والوطنية، حتى يتم التقريب بين المصريين وغيرهم من الأجناس. جاء على سبيل المثال في مقال نشرته صحيفة المقتطف (عدد شبتمبر ١٩٠٩، ص٨٢٧، ٨٢٩) تحت عنوان: «الناس إخوة»: «وامتزاج الأمم من أقوى الوسائل الطبيعية لترقيتها وإضعاف خلق الأثرة والتباغض، وتقوية خلق الإيثار والتواد، فعلى الذين يهتمون بإصلاح نسل الإنسان وترقيته جسداً وعقلاً، أن يسعوا إلى إقناع أبناء نوعهم أنهم، وسائر الناس، من طينة واحدة، ولا يمتاز بعضهم على بعض إلا بالفضائل المكتسبة، وإذا كانت الأديان قد فرقت بينهم فيما مضى، فعلى زعمائها أن يزيلوا أسباب التفريق الآن، وإن كان رجال السياسة يسعون إلى إحكام أسباب العداء بين أمة وأمة وشعب وشعب، فعلى علماء الاجتماع أن يحبطوا مساعيهم ويسفهوا آراءهم (. . .) ولا مثل الزواج بين الأمم لتمكين عرى الاتحاد، فضلاً عن تقوية النسل. . فإباحة التزاوج بين الأمم المختلفة، والترغيب فيه خير واسطة، تربط الشعوب؛ وإذا سلمت من التباغض الديني والمذهبي، وكان العفاف عنوانها، ربطت أمم العالم أجمع، وأصلحت ما عجزت عن إصلاحه الشرائع والسنن، ولكن اختلاف الأديان يبقى فاصلاً بين الأمم وسداً منيعاً يمنع اتصالها». =

الذين كانوا يردون تخلف الشرقيين إلى تمسكهم بالإسلام، ويقولون: إنه دين ساذج، إن صلح لتنظيم حياة نفر من البدو البدائيين، فهو لا يصلح لتنظيم المجتمع الجديد في القرن العشرين»[١].

هكذا نستطيع ـ بعد الذي تقدم ـ أن نصوغ الفكرة التي تشكل الرؤية العامة للخطاب الفكري ذي الوجهة التغريبية كما يلي: لا مدخل للنهضة والتقدم إلا بتحديث العقل العربي المؤدي إلى تحقيق عصر التنوير العربي، ونحن إذ نصوغ القضية على هذا النمط، نعرف تمام المعرفة أن حضور الغير وفكره وتجربته، هو المطلوب لتحقيق هذا التحديث في خطاب هذا التيار الواسع، الذي يستطيع المتتبع لمسار الفكر العربي المعاصر تبنيه بوضوح من خلال دعوته التي تؤكد أن مجاوزة حالة التخلف الذي يوجد عليه العرب اليوم،ومن ثم تحقيق القفزة المأمولة التي ستنقلهم إلى الغد الأفضل، غد التنمية والتقدم، أمران رهينان بإحداث ثورة، لا في واقع الوجود المادي الملموس، ولكن في العقل العربي ذاته،في البنيات الذهنية التي يفكر بها العرب ويتعاملون بواسطتها مع واقعهم الحالي؛ وعلى هذا الأساس، تصبح مسألة التحديث والحداثة مسألة ذهنية، والتي لا يمكن التغلب عليها، وعلى مشاكلها إلا باستعمال سلاح النقد الإيدولوجي[٢]؛ الشيء الذي يبين بوضوح العلاقة الوطيدة، في مشروع أصحاب هذه الدعوة التحديثية، بين الدعوة إلى التحديث والخلفية الإيدولوجية؛ ولعل هذا ما يفصح عنه أكثر من مفكر عربي، من مثل (أدونيس) الذي ذهب في (الثابت والمتحول) إلى أن المجتمع العربي يتحرك إيديولوجياً بقيادة أقلية طليعية

= ينظر: بتفصيل هذه الدعوات الهدامة في: محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي المعاصر: ١/٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(١) محمد محمد حسين: المرجع السابق: ١/٢٥٩.

(٢) انظر سعيد بنسعيد: «الإيديولوجيا ـ التراث ـ تحديث العقل العربي» مجلة الوحدة، ع٢٦ ـ ٢٧، س٣ ـ ١٩٨٧، ص٣١.

باتجاه الحداثة، وأن ثقافة الجماهير ثقافة تقليدية متخلفة[١].

لهذه الأسباب وغيرها؛ يحتاج المجتمع العربي - في نظر الكثيرين - إلى تغيير جذري شامل لا يتم إلا بالثورة؛ وهذا، أيضاً، لا يتم بمجرد تغيير نظام الحياة حوله، بل يجب أن يرافقه تغيير لنظام الفكر أيضاً؛ وإن كان على حساب الهوية والشخصية العربية الأصيلة؛ لأن ذلك طريق الخلاص من أسر ما تسميه الأدبيات العلمانية بالمرجعية السلفية؛ ولعل هذا ما نجده واضح المعالم عند أحد دعاة هذا الخط الفكري الذي قال: «رب معترض يقول: ستكون حينئذٍ ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير! وليكن إذا كان في ذلك طريق الخلاص، سنؤدي بذلك ثمن سباتنا الطويل وتقهقرنا المتواصل واتباعيتنا (سنيتنا) المركبة. لقد أدينا ثمناً باهضاً للقومية الثقافية الفارغة. لقد افتخرنا طويلاً وأنتجنا قليلاً. لنتعظ بموقف الصينيين الذين يظهرون التواضع الكامل حتى عندما يحققون أحلام أجيال من الوطنيين والثوريين»[٢]، ولقد أحسن الدكتور حسن حنفي التعبير عن هذه الرؤية التي تتحكم في مجريات التفكير العلماني العربي المعاصر حينما قال، ملخصاً العلاقة بين ثقافة الذات وثقافة الغير: «التراث الغربي جزء من عقليتنا»[٣].

إنها مسألة تتعلق، إذن، بقيام ثورة فكرية شاملة تكون بمثابة المدخل لعالم الحداثة على الطريقة الغربية، التي تحولت معها العقلية العربية من مرحلة الصدمة (صدمة الحداثة) إلى مرحلة الفتنة (فتنة الحداثة)؛ حتى إن غالبية أصحاب هذا الخطاب يقيمون معادلة خاطئة بين التراث والحداثة، وبين التقاليد والعصرنة، حيث قال الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه «تجديد الفكر العربي»: «والمشكلة الكبرى الآن هي كيف نتحول من ثقافة

---

(١) يُراجع بتفصيل مبحث (صدمة الحداثة) في الجزء الثالث من كتابه: الثابت والمتحول.

(٢) عبد الله العروي: العربي والفكر التاريخي، ص٢٠١.

(٣) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص٣٥.

اللفظ إلى ثقافة العلم والتقنية والصناعة. واضح أن ذلك لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، وأن مصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا لنستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول وتمثل ما قبلناه»؛ ولعل السبب في إصدار هذا الموقف من التراث ناتج، على وجه الخصوص من كونه بالنسبة إلى عصرنا ـ وكما يقول مؤكداً ـ: «قد فقد مكانته لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان»[١].

لقد ذهبت مجموعة من الكتابات العربية المعاصرة إلى مناقشة جدلية الأصالة والمعاصرة؛ الهوية والحداثة..؛ من زاوية إيمانها بوجوب التحديث؛ ومع شيوع هذا اللون من المقاربات الجديدة للإشكال المطروح بداخل الخطابات العربية، تحول السؤال التاريخي للنهضة العربية من علاقة التقدم بالتأخر من خلال ممارسة نقدية لأسباب الكبوة الحضارية؛ إلى سؤال التراث والحداثة؛ من خلال ممارسة نقدية لحضور التراثي في المقاربات الإصلاحية والنهضية؛ أصبح خلالها التراث عامل إعاقة وتأخر؛ خاصة بعدما تبين بوضوح أن المجتمع العربي لم يفلح في التحديث والنهوض كما كان متوقعاً ومأمولاً منذ نهاية القرن التاسع عشر، فاعتبر الكثيرون التراث القيد الذي يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصرية، ويغلق عليه أبواب الجنة؛ فأقصي تعبير النهضة وحل محله اسم الحداثة، التي أصبحت تفترض ـ كما يقول برهان غليون ـ أن الذات التراثية «تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة والمبررة للحفاظ على التقاليد، فالحداثة ليست مشروعاً تاريخياً اجتماعياً كالنهضة، وإنما هي سياسة وممارسة يومية؛ هي تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين.

---

(١) انظر: زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص٨٢، وص١١٠.

إنها اندراج دون أوهام في العالمية والحضارة المادية؛ وأولوياتها هي إنهاء هذه الخصوصية وذاك التراث»[١].

لقد قصدنا، من خلال ما تقدم، الكشف عن أحد جوانب الإشكال العام الذي نحاول قدر الإمكان التطرق إليه في هذا المبحث الخاص بإشكال الأصالة والمعاصرة في علاقته بالتراث والنهضة؛ وقد تبين لي من خلال ذلك أن مسار هذا الإشكال قد تضمن مجموعة من التحولات على مستوى البنية المفاهيمية، وهو ما تكشف عنه العديد من تسميات المؤلفات المشكلة لخريطة الخطابات العربية المعاصرة؛ والتي غالباً ما تستعمل مفهوم التحديث للتعبير عن حالة جديدة من التفكير والتحليل والنقد.

وبناء عليه؛ يكون هذا المفهوم بلا أدنى شك أحد أهم المفاتيح الضرورية لفهم مسار تاريخ الخطابات العربية المعاصرة، وتتبع التحولات العامة التي مست كيان المجتمع العربي برمته؛ خاصة وقد أدى إلى ولادة جديدة في الوعي العربي. تقول هيئة تحرير (مجلة الوحدة)[٢] في أحد أعدادها الخاصة بمسألة التحديث: «إن إدراك ضرورة التحديث، من جراء صدمة اللقاء مع الغرب، قد آذن بولادة جديدة ومن نوع قيصيري للوعي التاريخي عند العرب، وهو ما عبر عن نفسه في ممارستهم لإستراتيجية التسمية: فالحقبة السابقة على هذا التحول في الإدراك باتت تُعَمَّدُ باسم عصر الانحطاط؛ بينما أمست الحقبة التالية له تعمد باسم عصر النهضة، وقد دللت هذه التسمية على قدر مرموق من الذكاء؛ فإن يكن وعي ضرورة التحديث قد جاء نتيجة عامل خارجي، هو الاحتكاك مع ذلك الآخر الذي كان الغرب؛ فإن جدلية الانحطاط والنهضة كانت تحيل، من حيث التسمية، إلى مرجعية ذاتية تستمد معاييرها من داخل التاريخ العربي:

---

(١) برهان غليون: اغتيال العقل، ص١٩٤.

(٢) مجلة فكرية وثقافية شهرية تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية.

فالانحطاط هو انحطاط العرب ـ والعرب هنا ليسوا اسم جنس، بل عنوان لمشروع حضاري ـ عما كانوا عليه وعما كانوا يمثلونه لأنفسهم ولآخرين في زمن أوجهم التاريخي؛ والنهضة هي النهوض من كبوة هذا الانحطاط واستئناف المسيرة المنقطعة للحضارة الكبرى التي كانتها الحضارة العربية الإسلامية»[١].

من هنا يراهن أصحاب هذا التصور الفكري ـ الإيدولوجي على الوعي، وذلك بشحذه من خلال ممارسة النقد الذاتي. «فالوعي، كما علمنا روادنا النهضويون الكبار، يبقى هو مدخلنا إلى العصر ومنفذنا إلى التاريخ، وإن أمة كبيرة وعريقة مثل الأمة العربية، لا تستطيع أن تبقى أبداً في حالة انحباس عن العصر وفي مجرى الاختناق من التاريخ (. . .) وليس من بديل عن الوعي، والوعي النقدي، وقوداً ممتازاً للانفجار الذي هو آت لا محالة ليحرر الفعالية التاريخية للعرب من عنق الزجاجة الذي ما زال يضيق عليها الخناق منذ ربع قرن من الزمن»[٢].

لقد استبان لنا، في سياق ما سبق، أن للموضوع المبحوث جذوراً عميقة في تاريخ الوعي العربي منذ بدء التفكير في شروط النهضة ومداخل التقدم؛ وهي جذور تمتح منها غالبية الكتابات العربية المعاصرة ما يمكنها من فهم وقراءة حاضر الواقع العربي انطلاقاً من ماضيه القريب، خاصة فيما يتعلق بقضية الأصالة والمعاصرة، وما أفرزته من مشكلات تتعلق بالهوية والعلاقة بالذات والغير؛ كان من أعوصها تعقيداً وتشابكاً مشكلة فهم مطلب الوعي النقدي من خلال ما تمليه تجربة عصر التنوير الغربي، وتظهر هذه المسألة واضحة المعالم إذا استحضرنا ـ في هذا المقام ـ محاولة تيار

---

(١) هيئة التحرير بمجلة الوحدة: «مصائر التحديث في الوطن العربي» ع٨٥، س٨/ ١٩٩١، ص٣.

(٢) المرجع نفسه، ص٧ ـ ٨.

الحداثة الفكرية في عالمنا العربي المعاصر، «وعلى قاعدة دهشته وانبهاره بإنجازات الحداثة الغربية، التقليد الأعمى والمطلق لها، تالياً، محاولة البناء الحضاري العربي الحديث، بالانقطاع، أو بفقدان الوعي بالبنية التاريخية للذاكرة الجمعية الحضارية؛ أي: بانعدام الوزن الوجودي والثقافي»[١].

لقد كان الفكر العربي على وعي بصعوبة الاختيار الحضاري، وهو يناقش قضية الموقف من التراث وسبل قراءته وتقويمه، كما الموقف من النموذج الحضاري للغرب، وسبل التعامل معه والاستفادة منه؛ وهو ما تعكسه جملة من الكتابات، بل والندوات العربية التي عبرت عن الحساسية الفائقة لموضوع التراث في علاقته بإشكال الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي؛ ولعل هذا ما نلمسه في ديباجة إحدى الندوات الكبرى حول (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي)، التي أكدت ورقتها التنظيمية على أن هذه المشكلة بدأت «تتفتح ملامحها بعد احتكاك المجتمع العربي بالغرب، في لحظة تاريخية كان فيها التخلف هو السمة الغالبة في أرجاء الوطن العربي، نتيجة ظروف تاريخية معروفة (...) في حين كان الغرب في أوج قوته الاقتصادية والسياسية والعسكرية والتكنولوجية. لذلك طرحت أسئلة محورية: لماذا التخلف؟ وكيف يمكن لنا أن نأخذ بأسباب التقدم؟ وما هو سر التقدم الغربي؟ أو بتعبير آخر: ما هي الوسائل التي تكفل للعرب عبور الفجوة بين التخلف والتقدم، وهل يكون ذلك باحتذاء النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها، احتذاء كاملاً، أم يكون بإحياء التراث العربي باعتباره يصلح كنموذج حضاري للتنمية والتحديث؟ أم أن الحل يكمن في محاولة التوفيق بين النموذج الغربي والتراث؟ كل هذه التساؤلات تمثل جوهر مشكلة الأصالة والمعاصرة، التي ظهرت منذ بداية

---

(١) محمد دكروب: إنثربولوجيا الحداثة العربية، ص٢٧.

عصر النهضة العربية الحديثة، والتي حاول المجتمع العربي أن يضع لها إجابات متعددة، ظهر زيف بعضها في التطبيق، وما زالت بعض الإجابات التي لم تتح لها الممارسة تطالب بحقها في التجريب بعدما ثبت ـ من جهة نظر أنصار تلك الحلول ـ سقوط الحلول الأخرى»[١].

بالانطلاق من هذا النص، يمكنني التأكيد على أن الفكر العربي المعاصر ـ وهو يحاول العمل على إيجاد السبل الكفيلة بإخراج المجتمع العربي من نفق الاختيارات الحضارية المجهضة والمزيفة ـ يعيش ضرباً من المعاناة من جراء بحثه المتواصل بداخل إشكال الأصالة والمعاصرة؛ وهو ما أثر سلباً في الذات، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، سواء في علاقتها المضطربة بالتراث، أو في علاقتها المكرهة بالغرب؛ الشيء الذي يجعلني أقول: إنه إذا كان ثمة ما يسوغ مناقشة موضوع الأصالة والمعاصرة، فهو هذه المعاناة التي أحدثت فينا نوعاً من الفصام والازدواجية؛ خاصة إذا نظرنا إليها من خلال ربط واقع الوعي العربي بواقع الحياة اليومية للإنسان العربي في المجتمع العربي المعاصر، كما تعكسه تناقضات الإنتاجات الفكرية ذات المنحى الإصلاحي.

فالناظر في مجمل المؤلفات التي وضعت لهذا الغرض، تشهد بما فيه الكفاية على طبيعة التناقض الموجود بداخل ذاكرة الأمة على كافة المستويات؛ خاصة إذا استحضرنا في هذا المقام أننا نتعامل فكرياً وثقافياً مع خصم يجمع بين القوة والعناد؛ الشيء الذي أملى على العديد من مفكرينا الأخذ بخيار الاقتباس عنه في أفق تقوية شوكة مغالبته، والدخول إلى زمنه من بابه الواسع؛ لكن واقع الاقتباس لم يكن ـ ولن يكون ـ المدخل السليم لإعادة تشكيل الذات وتقوية عودها؛ والدفع بها باتجاه

(١) انظر: السيد يسن: مقدمة ندوة (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي)، ص١٢.

المماثلة؛ فقد أدى هذا اللون من الخيارات الحضارية إلى تمزيق الذات وتعميق الهوة بين الحاضر والماضي، وتضبيب الرؤية المستشرفة للمستقبل، كما تشكلت، بفعل هذا الواقع، الذي فرض على المجتمع العربي، تصورات وأفكار مختلفة المشارب والتوجهات والتصورات والغايات؛ تراوحت بين الرفض والتقليد والتوفيق؛ على أن أهمها، تلك التي كتب لها أن تتميز وتستمر بداخل الخطابات العربية المعاصرة من جهة، وتلك الداعية إلى المواءمة أو التوفيق بين القديم والجديد، الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة. . ، في مختلف الميادين: الفكرية والسياسية والاجتماعية والتربوية من جهة أخرى. لقد وجد الفكر العربي نفسه، عند بدء اليقظة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أمام ثلاثة أنماط من الواقع والتحديات: أولها واقع الحضارة الغربية التي أحدثت مجموعة من الهزات النفسية، إلى جانب الهزات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، في حياة المسلمين من جراء تدخلها القوي والعنيف في حياة الأمة.

وأما ثانيها فواقع الحاضر العربي المكبل بكل ألوان أسباب الانحطاط والتخلف مهما تزين بأزياء الحداثة المستوردة. ثم أخيراً واقع الماضي المحمول إلينا عبر صراط التراث والتاريخ؛ يذكرنا بقوة الأجداد وتمكنهم من أسباب المناعة الحضارية؛ ويغرينا، من ثم، بضرورة الرجوع إلى زمنهم، لعل العودة تنفع المتقاعسين والمهزومين، وبفعل هذه المنطلقات الثلاثة (= تحدي الغرب، وفراغ الحاضر وانحطاطه، وإغراء الماضي وتمجيده)، «وجد العربي نفسه يعيش، منذ بدء يقظته الحديثة، توتراً أو ازدواجية، ما زالت آثاره تهزه، فتشوه رؤاه، وتعرقل انطلاقته»[1]؛ وستبقى كذلك ما دام الوعي العربي يرزح تحت وطأة هذه المفارقة التاريخية والحضارية التي تدور في مجموعها حول السؤال التالي: «كيف

(١) محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدمية، ص٨٩، ٩٠.

للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن يتخلفوا عن دينهم»[١]، وتراثهم وماضيهم، الذي يمنحهم هويتهم الحقيقية في زمن اختلطت فيه الأنساب الثقافية والفكرية؟.

إنه سؤال يتعلق ـ بالأساس ـ بقضية موقف المفكرين النهضيين العرب من الماضي عامة، والتراث على وجه الخصوص، وهو موقف راسخ الجذور في بنية الفكر النهضي العربي إلى درجة أنه من النادر الوقوف على نصوص فكرية لا تنطلق ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ من قضية العلاقة بالتراث، إما في مراجعاتها النقدية لقضية الأصالة والمعاصرة، أو في تساؤلاتها المستمرة التي تتعلق بالبحث عن هوية محددة للفكر العربي في ظل الشعور المتزايد بالحاجة إلى ذلك. يقول الدكتور محمد عابد الجابري ـ وهو أحد المشتغلين بقضية التراث من داخل سؤال النهضة ـ: «إنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلا وكان الماضي حاضراً فيها كطرف منافس؛ وبعبارة أخرى، إنه ما من أحد يستطيع أن يجادل في أن الماضي يشكل في الوعي العربي الحديث والمعاصر، عنصراً محورياً ورئيسياً في إشكاليته؛ ومن السذاجة إغفاله والطموح إلى تحقيق الحداثة بالقفز عليه. إن ثقل الماضي وهيمنته على الوعي العربي معطى واقعيّ لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه، ويبدو أنه من المستحيل علينا، نحن العرب، أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي، وبعبارة أخرى: لا يمكن للعرب أن يحلّوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي؛ إلا إذا أحصوا وحاصروا رواسبه في الحاضر، وإذن، فالمعركة يجب أن تكون نقدية، ويجب البدء برفع الضباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية الحاضر والمستقبل»[٢].

---

(١) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص١٢١.

(٢) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص١٨٩.

نحن، في هذا النص، أمام تصور محدد للموقف من التراث، والماضي بصفة عامة، يشير إلى أن هذا الأخير يشكل عنصراً محورياً في بنية الوعي العربي الحديث والمعاصر؛ ولذلك لا بد من التعامل معه من منظور الثقل الذي يحتله بداخل هذا الوعي؛ تعاملاً يؤكد لنا عدم القدرة على القفز عليه أو تجاوزه، أو التخلص منه؛ وإذا ما ثبت ذلك، وهو كذلك فعلاً؛ فإن الجابري ـ وهو أحد منظري الرؤية العقلانية في الفكر العربي المعاصر، من منظور القراءة الأبستمولوجية للمعرفة ـ يدعو إلى نقد التراث والماضي، حتى تتضح الرؤية الخاصة بتشكيل المستقبل، بالانطلاق من نقد العقل المكون لهذا التراث، ابتداء من عصر التدوين.

وعلى هذا الأساس تظهر إحدى مميزات علاقة البحث عن الهوية بالماضي، علاقة يصوغ، من خلالها أصحاب الاتجاه القومي العربي، وبخصوصها مجموعة من الأسئلة في أفق تحديد موقع الذات بداخل قضية النهضة ومتعلقاتها. تقول كلمة هيئة تحرير مجلة الوحدة، التي تعبر عن رأي ثلة من مفكري التيار القومي العربي المعاصر: «كيف يمكن التمييز في مكونات الهوية والتراث بين ما هو موميائي وداعم للتأخر، وبين ما هو حي ومحيي؟ (...) وكيف يمكن التمييز في هذه الحضارة الوافدة بين ما يسلحنا بالقدرة على مواجهة العصر وتحقيق التقدم الفكري والتقني المنشود في استقلال وإبداع؛ وبين ما يستلبنا ويلحقنا بالدائرة الجهنمية للتبعية؟ كيف نوفق بين قسط من الشعور بالذات والارتباط بالماضي، لا يجعلنا ننسلخ عن تقنية العصر؟ (...) كيف ننفتح على الآخر، على العقل الكلي، وعلى دراما التاريخ العالمي، دون أن ننفصل عن جذورنا ونتناسى أصولنا وزخمنا الحضاري الذي ولى، ونتحول إلى بيادق وكراكيز في رقعة التاريخ العالمي؟ كيف نتحرر من الماضي دون أن نسقط في عبودية الحاضر؟ وكيف نتحرر من حتميات الحاضر دون أن نسقط، من جديد، في عبادة الماضي؟ (...) كيف يمكن أن نربح الرهان التاريخي دون أن نخسر المعطى

الروحي؟ وكيف يمكن أن نخرج كفافاً دون أن نخسر زمن العالم؟»[١].

يقدم هذا النص ـ بأسئلته ـ صورة مختزلة لواقع المعاناة التي يعيشها الوعي العربي بصفة عامة في ظل الموقف من الماضي والتراث؛ توزعت خلالها الرؤى والفهم بتعدد المنطلقات والمذهبيات، التي تعج بها الساحة العربية المعاصرة.

غير أن السؤال الأكثر شيوعاً داخل هذه المعاناة يتعلق بالكيفية التي نوفق بها بين الماضي والحاضر، بين معطيات العصر الذهبي لهذه الأمة وبين الواقع الحاضر وتحدياته؛ وهو ما يمكن أن نسجله من خلال الحضور القوي للتيار التوفيقي في الخطابات العربية المعاصرة؛ الذي يحاول أصحابه، قدر جهدهم، التخفيف من معاناة الوعي العربي، بالعمل على إيجاد البوصلة الفكرية القادرة على توجيه طرق التغيير والتحديث بالشكل الذي لا يخل بالمعادلة الحضارية القائمة والمؤسسة على النموذجين الحضاريين: النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوروبي ـ الغربي، النموذج الأصيل والنموذج الوافد، وإذا كنا، كما يقول المستشار طارق البشري، نقف في الماضي على أرض الموروث، ونتحاور فيما يصلح لنا من حضارة الغرب وأدواته، لندخله إلى حياتنا؛ صرنا اليوم، أو صارت كثرتنا تقف على أرض الوافد، أو أرض خليط، تتحدث خلالها عن التراث بضمير الغائب، وتتحاور فيما تستحضره فيه، ولذلك تساءل البشري سؤالاً نراه مركزياً في هذه القضية، هو: «نحن نتساءل الآن عما نستدعي من التراث بعد أن كان آباؤنا يتساءلون عما يأخذون من الوافد»[٢].

وإذا ما دققنا النظر في هذا السؤال المهم، وجدناه يحمل بين طياته

(١) هيئة تحرير مجلة الوحدة، ع٣١، ٣٢، ص٤.

(٢) طارق البشري: «نحن بين الموروث والوافد» ـ في: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، ص٤١١.

جملة من المعطيات التاريخية والفكرية التي تسهم، بشكل كبير، في توجه البحث باتجاه فهم موقع قضية التعامل مع التراث داخل قضية التعامل مع الهوية، بل وداخل قضية التعاطي مع إشكال الأصالة والمعاصرة، كما هي داخل خطابات فكر النهضة العربية.

وفي محاولة لتقديم بعض الإجابات عن سؤال الموقف الحضاري، انطلاقاً من السؤال السابق، يرسخ الدكتور زكي نجيب محمود، أحد رواد الليبرالية الوضعية في الخطاب العربي المعاصر، منهج المواءمة بين القديم والجديد، الماضي والحاضر، وصولاً إلى دمج الأصالة بالمعاصرة. يقول متسائلاً: «كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا، أو نفلت منه؛ وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا، فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء، فكيف، إذن، يكون الطريق؟» وبعبارة أخرى «كيف السبيل إلى ثقافة موحدة منسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة»[١].

إن تساؤل فيلسوف الوضعية العربية المعاصرة بهذه الطريقة يمنحنا تكوين تصور أولي عن عمق الأزمة الخانقة التي يمر بها الوعي العربي، بمختلف تياراته، وهو يراوح الخطو بين هذا الاختيار أو ذاك؛ باتجاه الخروج بموقف محدد بخصوص قضية الهوية كإحدى إشكالات الأصالة والمعاصرة في المجتمع العربي برمته؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن إنجاز هذه الصورة المتكاملة الأطراف، لا بد لها من استحضار مجموعة من المعطيات والملابسات السابقة لتساؤلاته؛ وأقصد على وجه التحديد، موقفه السابق من القضية المطروحة؛ حيث كان على رأس قائمة الداعين

(١) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ـ ص٦.

إلى تأسيس الفلسفة العلمية التي توجب على أصحابها التحلي بثقافة التخلي عن كل ما له صلة بما يسمونه بخرافة الميتافزيقا، لاعتقادهم أنه «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة، ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم»، ظناً منه، وكما يقول، «أن الحضارة وحدة لا تتجزأ؛ فإما أن نقبلها من أصحابها ـ وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع ـ أو أن نرفضها، وليس في الأمر خيار؛ بحيث ننتقي جانباً ونترك جانباً، كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال»[(١)].

لهذا، وللخروج من مأزق الاختيار الحضاري والالتحاق بحضارة العصر؛ يقترح علينا ـ في نفس الآن ـ موقفه من آدابنا وفنوننا ومعارفنا التراثية: «وتسألني: وماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها؛ والتي كانت تحتكر اسم الثقافة؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ، ولم أعد أقول ـ كما قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً مجراه ـ لم أعد أقول: إنها خليقة بأن يقذف بها في النار؛ وحسبي هذا القدر من الاعتدال، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم»[(٢)].

وإذا كان الدكتور محمد عابد الجابري قد رد دوافع الرجوع إلى الأصول، سواء في النهضة العربية الأولى التي قادها الإسلام، أو في النهضة العربية الحديثة، إلى عامل التهديد الخارجي، بحيث تتغير دوافع المطالبة بالنهضة عند وجود هذا الخطر، تصبح خلالها، دوافع دفاعية، بحيث تلتجئ الذات إلى الماضي، وتحتمي به لتؤكد من خلاله وبواسطته، شخصيتها[(٣)].

---

(١) المرجع نفسه، ص١٣.
(٢) انظر: بتفصيل المرجع نفسه، ص٢٤١.
(٣) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص١٨ ـ ١٩.

أقول: إذا كان هذا هو رأي الجابري، فإن زكي نجيب محمود، ما كان ليعدل عن رأيه السابق، الذي مثلنا له ببعض النصوص، لو لم يتيقن من استحالة ترسيخ ثقافة الاستلحاق الحضاري بالغرب، جملة وتفصيلاً؛ تلك الثقافة التي دفعته إلى استخلاص النتيجة التي يقول بخصوصها: «إنه لمن العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً، أو ما يشبه النهوض، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود لتنطلق نشيطة حرة نحو ما هي ساعية إلى بلوغه؛ إنه لا بناء إلا بعد أن نزيل الأنقاض، ونمهد الأرض، ونحفر للأساس القوي المكين»[1]، ولذلك حاول قدر فهمه، ووعيه بحدود معضلة الهوية، العمل على ترسيخ ثقافة المواءمة، بعدما أخذته في أعوامه الأخيرة، كما يقول، «صحوة قلقة، فلقد فوجئ، وهو في أنضج سنيه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب، وكم ينبغي لنا أن نزيد؟ إذ لو كان الأمر كذلك لهان؛ فما علينا عندئذٍ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين (. . .) لكن لا، ليست هذه هي المشكلة، وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟»[2].

وإذا كان ما أسلفنا الحديث عنه في الفقرات السابقة ضرورياً في هذا المقام؛ وذلك لحاجتنا إلى التمثيل ببعض المفكرين العرب المعاصرين الذين شغلتهم قضية الهوية في علاقتها بخطاب الأصالة والمعاصرة؛ فإن السؤال الذي يتأسس على ذلك هو: لماذا العودة إلى التراث، والمطالبة به في بحثنا عن حلول لقضية الهوية؟ وبتعبير آخر: هل يمكن، بالعودة إلى التراث، إيجاد الحلول المناسبة لمعضلة الهوية، والمخرج من إشكال

---

(١) زكي نجيب محمود: مرجع سابق، ص٢٦، ٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٥ ـ ٦.

الأصالة والمعاصرة؟؛ خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن التراث قد أنتج في ظروف بينها وبين حاضرنا العديد من الفواصل التاريخية التي لا ينبغي القفز عليها؛ لأنها لا تسمح بالاستفادة منه إلا في حدود جملة من القواعد والضوابط؛ على الرغم من حرصنا على التأكيد على حضوره فينا بكل ثقله؛ ولعل هذا ما دفع بالجابري إلى التأكيد عليه حينما عرف التراث بقوله: «التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد»؛ الشيء الذي يجعل من «الانشغال به، نوعاً من الانشغال، مشروعاً تماماً» لأنه «جزء من انشغال الإنسان بذاته، بدراستها وبنائها»[1].

غير أن الصعوبة، في هذا المقام، كامنة بالأساس في أسلوب هذه العودة ومقاصدها؛ فهناك فرق «بين من يعود إلى الماضي ليثبت، أو يؤكد وضعاً متخلفاً في الحاضر؛ وبين من يعود إلى الماضي ليؤصل وضعاً جديداً قد يطور الحاضر نفسه، وينفي ما فيه من تخلف؛ وتأصيل الجديد يعني أن نقتله علماً، لنعرف أصله الذي جاء منه، وأصولنا التي يمكن أن تتقبله وتدعمه، ويمثل ذلك يؤصل الجديد؛ أي: يصبح له أصل، ويتحول إلى قوة مؤثرة كل التأثير، بعد أن وجدت أصلاً تضرب بجذورها الفتية فيه»[2].

من هنا نفي صبغة الصدفة عن الدعوة إلى العودة إلى التراث، والتأكيد على أنها عودة لذاتها ولغيرها في نفس الآن: لذاتها ضمن مستلزمات إعادة تشكيل صورة التاريخ العربي الإسلامي؛ ولغيرها ضمن مستلزمات إعمال التراث وما يتضمنه من خبرات وفهوم ومعطيات عدة، في مجال انشغالاتنا وهمومنا اليومية والحضارية الكبرى. يقول الدكتور جورج

(١) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص٤٥، ٤٦.
(٢) جابر أحمد عصفور: مفهوم الشعر، ص١٢.

طرابيشي بخصوص هذه المسألة: «إن العودة إلى الجذور هم طاغ في العديد من ثقافات العالم المعاصر، ولا سيما منها تلك التي تعاني من أزمة هوية في خضم تصاعد من المثاقفة على نحو غير مسبوق إليه، سرعة وكثافة وشمولاً، في تاريخ العلاقات بين الجماعات البشرية، ولكننا نعتقد أن الظاهرة عينها تعرف في الثقافة العربية المعاصرة استفحالاً مضاعفاً بالنظر إلى خصوصية يتسم بها التاريخ العربي المعاصر، ولا تكرر نفسها في الخبرة التاريخية المعاصرة لأية أمة أخرى على وجه الأرض»[١].

فأمام هذا المد الثقافي الاستعماري الساعي إلى طمس هوية ثقافة أمتنا، يلجأ الباحثون والمفكرون إلى البحث عن أصول هذه الهوية، وعن عناصر تميزهم، لإثبات خصوصيتهم الحضارية العامة، وحقهم في الاختلاف الثقافي؛ فكان التراث ـ لهذه الأسباب وغيرها ـ مرجعاً يجد فيه كل منا ضالته؛ ولذلك تُعتبر العودة إلى الأصول عند البعض «شرط التجديد، ولا تجديد من دونها، ما دام المقصود بها العودة إلى المنابع الأولى الصافية، وما دامت تعني الاستقامة في الأخذ بالإسلام»[٢].

وإذا كان البعض من المفكرين قد ذهب إلى أن البحث عن الهوية في التراث هي نوع من الاستسلام لهزيمة المشروع القومي العربي الذي ما زلنا نعيشه في ظل نكسة يونيو ١٩٦٧م[٣]؛ وإذا كان البعض الآخر يرى أن كل زحف إلى الوراء مهما اتسم بحسن النية وسذاجة القصد، ليس سوى رذيلة في ثوب تنكري خداع، وأنه «ليس هناك إثم أشد، ولا خطيئة أفحش من مقاومة التطور، وإخضاع مستقبل الأمم لجهلها القديم»[٤]؛ وإذا كان فريق

---

(١) جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص٥ ـ ٦.
(٢) منير شفيق: ردود على أطروحات علمانية، ص٣٨.
(٣) فؤاد مرسي: «البحث عن الهوية العربية»، مجلة الوحدة، ع٥٣، س٥، ١٩٨٩، ص٧.
(٤) خالد محمد خالد: من هنا نبدأ، ص٢١٠.

ثالث من الباحثين يقرر أن النظر إلى التراث، كمصدر للاحتفاظ بالهوية، ما هو، في الواقع، إلا حل شكلي، هروبي لمسألة الذاتية[(١)].

أقول: إذا كان هذا هو رأي وموقف البعض من قضية العودة إلى التراث في المرحلة الحاضرة؛ فإن فريقاً آخر من المفكرين يؤكد على ضرورة العودة؛ ذلك أنه «مهما تكن مبررات الفكر العربي الحديث والمعاصر للانعتاق من سلبيات الماضي ورغبته في معانقة الحاضر، والتطلع إلى المستقبل؛ فإنها مبررات لا تكتسب مشروعيتها إلا إذا انتبه هذا الفكر إلى واقع التداخل الحاصل بين أنماط الزمن في الذاكرة الجماعية، واقتنع باستمرار تأثير التراث الفكري والتاريخ المشترك في حاضر وواقع المجتمع العربي والإسلامي؛ الأمر الذي يستوجب اتخاذ ذلك التراث وهذا التاريخ بعين الاعتبار عند كل دعوة للتغير أو الإصلاح»[(٢)]؛ بل وحتى عند عملية التفكير في المستقبل كذلك، وإن كان البعض ممن يربطون بين النظر في الماضي والتفكير في المستقبل ربطاً يكون فيه حضور الأول في الثاني حضوراً واعياً دائماً؛ بحيث يتمظهر هذا النوع من الحضور في صور متعددة وبمضامين مختلفة.

فـ «هناك، من جهة، الطموحات التي عبر عنها الأسلاف ووضعوها مشروعاً لمستقبلهم؛ ولكنهم لم يتمكنوا من تحقيقها، فيدخلها الأخلاف كجزء من مشروع مستقبلهم؛ وهناك، من جهة ثانية، الممكنات التي يبدو للأخلاف أنه كان يمكن للأسلاف أن يفكروا فيها ويضموها إلى مشروع مستقبلهم، ولكنهم لم يفعلوا؛ فيأخذ الأخلاف على عاتقهم تحقيق هذه الممكنات ويتبنونها كجزء من تراثهم، ويجعلونها جزءاً مما ينشغل به تفكيرهم في المستقبل، انشغالاً واعياً أو لا واعياً. ثم هناك، من جهة

(١) انظر بتفصيل: القسم الرابع من كتاب برهان غليون: اغتيال العقل.
(٢) عبد المجيد الصغير: في البدء كانت السياسة، ص٧.

ثالثة، نوع آخر من الحضور اللاواعي للماضي في عملية التفكير في المستقبل؛ والمقصود بذلك الحضور الذي للآخر في الماضي؛ الحضور الذي كان له فعلاً أو الذي يمكن أن ينسب إليه. إنه ذلك الدور الذي لعبه من كان يشكل الآخر بالنسبة إلى الأجداد، والذي أعاق، أو عرقل، أو أحبط تطلعاته الأجداد، وعملهم من أجل مستقبلهم؛ والذي أورث الأخلاف عبئاً لا تستقيم صورة مستقبلهم في وعيهم إلا بالتحرر منه نوعاً من التحرر»[1].

على هذا النحو يظهر أن الخطاب من أجل التراث ذي الوجهة التأصيلية، ارتبط، منذ بداية تكونه بداخل نسيج الخطابات العربية المعاصرة، بالإشكالات العامة التي شغلت هذه الأخيرة، وأقصد بذلك إشكالات الأصالة والمعاصرة، بحيث شكلت البحوث والدراسات، المنجزة في مجال خطاب تأصيل المنهج والفكر معاً، عنصراً مكوناً للثقافة العربية انطلاقاً من إمكانيات وحدود ممارسة هذه الأخيرة؛ الشيء الذي يدفعني إلى التأكيد على أن إدراك المحاولات التأصيلية في الخطابات التراثية العربية المعاصرة؛ وعلى الرغم من تعددها واختلافها؛ لا يمكن تحقيقه وإنجازه إلا من خلال فهم وإدراك حقيقة المواقف الفكرية العامة من تلك المشكلات المحورية، التي واكبت تخبط الذات العربية ـ ردحاً من الزمن ـ في النكبات والانقسامات، بفعل اصطدامها العنيف بالحضارة المادية ذات التوجه والخلفية الاستعمارية؛ والتي أثرت بشكل كبير في الذهنية العربية، كما في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؛ وقد تطرقت تلك المواقف الفكرية ـ بشكل حاد ـ لمشكلة تخلف العرب في مقابل تقدم الغير؛ الشيء الذي أفرز مشكلة تحديد الموقع التاريخي والحضاري للأمة المعبر عنها بصيغ مختلفة بأسئلة النهضة والهوية؛ تم

(١) انظر بتفصيل محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، ص٩٢، ٩٣.

خلالها التعامل مع التراث العربي الإسلامي من منظور كونه أحد المكونات التي لا يمكن البتة إغفالها، أو القفز عليها، ونحن نحاول، قدر المستطاع، رسم الإطار العام للهوية في المرحلة الحاضرة.

من هنا برزت على الساحة الفكرية عملية استلهام التراث وتمثله؛ ذلك أن من «الشروط الأولى والضرورية لاستعادة العقل العربي الحديث عافيته ومساهماته البناءة، يكمن في عودة الرأس إلى الجسد؛ أي: في استعادة العقل العربي لوعيه المفقود بالبنية الاجتماعية والتاريخية التي أنتجته أساساً، وبالذاكرة الجماعية، الثقافية والحضارية التي نشأ وترعرع في كنفها»[1]؛ والتي لا يمكن أن ينهض أو يبدع إلا من داخلها.

فالشعوب لا يمكنها أن تستعيد في وعيها إلا تراثها؛ كما أن مطلب الحداثة العربية المزعومة لا يمكن أن ينطلق التفكير فيه من فراغ، بل لا بد من الانتظام من تراث محدد المعالم تختاره خلفية ومرجعية؛ والتراث الأنسب والأصلح للأمة العربية هو تراث الأجداد والأصول، أما تراث الغير، فبمقدار حاجتنا المعرفية للاطلاع عليه والتعرف على مضامينه وتاريخه وتياراته ومظاهره وخلفياته وواقعه ونتائجه، لا ينبغي أن ننحاز إليه انحيازاً يجر باتجاه الاندماج والانصهار، بل والانخراط في صراعاته وأزماته ومشكلاته، التي لا يمكن فهمها إلا في سياقها الحضاري والتاريخ الخاص بها.

على هذا النحو، تنسج ظلال الشك في أنه لا يمكن الحديث عن وجود نوع من التعارض بين الاستئناس بمعطيات التراث العربي الإسلامي وبين الاستفادة من منجزات تراث الغير وحداثته، كما يدعي البعض؛ ذلك أن الأول، أي: التراث، يمثل تكثيفاً وتلخيصاً لكل التجارب التاريخية التي عاشها المجتمع العربي الإسلامي في ظل الدولة الإسلامية، ثقافة

(١) محمد حسين دكروب: أنثربولوجيا الحداثة العربية، ص١٧.

وحضارة؛ في حين يمثل الثاني، أي: حداثة الغرب، ميداناً لتأسيس انطلاقة جديدة نكون خلالها على وعي كاف بمنعطفات العصر وتغيراته. أما الذين يأخذون على الإسلام قدمه بالنسبة للعصر الراهن؛ فإن مآخذهم تنطبق أيضاً على ما يحملون «من نظريات وأفكار ومفاهيم ومعايير ومناهج»[(١)].

يتأسس على ما سلف، التأكيد على مسألة أساسية وهي أننا لا زلنا نحس بضرورة تأكيد الدعوة إلى تجديد المنهج، تأصيلاً وتأسيساً، لا نقلاً وتوطيناً؛ خاصة ونحن نعلم علم اليقين، أن من مظاهر أزمة الخطاب عن التراث ما تعرفه الساحة الفكرية والمعرفية العربية المعاصرة من مشاكل تخص مجال المنهج الذي لن تستقيم نظرتنا إلى ذواتنا من جهة، وإلى غيرنا من جهة أخرى، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، ما لم نصل إلى حل جذري يسعفنا في تكوين مركز الرؤية الصائبة التي بها تكون الذات قادرة على الإبصار الحضاري المتميز، وما دامت الأمة تعتمد على الغير في رؤية ذاتها، حاضراً وماضياً، فإنها لن تستطيع البتة تشكيل الرؤية الصحيحة والمطلوبة لغدها ومستقبلها.

على هذا الأساس، يظهر جلياً أن من أبرز القضايا التي يفرزها أي حديث عن أثر إشكال النهضة في العلاقة بالتراث، قضية المرجعية التي ما زال الفكر النهضي العربي يراوح الخطو بخصوصها، ولم يحسم ـ لحد الآن ـ مشكلتها، ويجد الإجابات الصحيحة لأسئلتها الأساسية؛ لأنها تتعلق ـ على وجه الخصوص ـ لا بهوية الفكر العربي فقط، ولكن بالإنسان المنتمي إلى هذا الفكر كذلك؛ ويظهر هذا الأمر جلياً إذا استحضرنا ـ في هذا المقام ـ توسع دائرة الانقسام الإيدولوجي داخل هذا الفكر إلى درجة أصبحنا معها نتحدث عن العديد من المرجعيات بدل الكلام عن المرجعية الواحدة، وسنحاول ـ بحول الله ـ في المبحث

---

(١) منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة، ص٧٠، ٧١.

الثالث من هذا الفصل التطرق، بالتحليل والمناقشة، لإشكال المرجعية في الفكر النهضي العربي في علاقته بالتراث، في محاولة لفهم أثر هذا الإشكال في قراءته.

المبحث الثالث

إشكال التراث والمرجعية

المطلب الأول

سؤال المرجعية
في الفكر النهضي العربي

يقوم هذا المطلب في أصله على خلفية منهجية تبحث في الآثار المتعددة للمرجعية في الفكر العربي بصفة عامة، والفكر النهضي المشتغل بقضية التراث بصفة خاصة؛ كما أن همه الأساسي العمل على تحليل بعض وجوه تأثير المرجعية في المحتوى المعرفي من جهة، وتحكمها، من جهة أخرى، في الأبعاد الإيدولوجية للعديد من المفكرين العرب الذين اشتغلوا بإشكال التراث والهوية من داخل البحث عن مخرج من الأزمة العامة التي أحدثتها ثنائية الأصالة والمعاصرة، التي لا تزال جاثمة فوق فكر الكثيرين منهم، وخاصة منهم أولئك الذين ينتجون أفكارهم داخل دائرة الصراع الفكري الذي أسهم في أزمتنا وانشطار فكرنا وشقاء وعينا وتجريح الذات،

بشكل أظهر أن الفكر النهضي العربي لا زال سجيناً لنفس الإشكالات التي عرفها السابقون، وذلك لتوزعهم بين مرجعيات يجمعها الاختلاف المذموم أكثر من الاختلاف المحمود، الشيء الذي يجعل من البحث في إشكال التراث والنهضة والهوية، محاولة للتفكير في جزء مهم من الجوانب المشكلة لشخصيتهم، ومن ثم محاولة لبحث الإطارات المرجعية والأنظمة الفلسفية التي تتحكم في البناء العام لنموذجهم الفكري، الذي به ينظرون إلى القضايا والإشكالات، بل وإلى الذوات كذلك.

على هذا الأساس، يتبين أن فهم إشكال العلاقة بالتراث في الفكر النهضي العربي، لا يمكن إنجازه بدون استحضار الثقل الذي يشكله الإطار المرجعي بداخل حياة المفكر العربي الذي من أسوأ ما أصيب به، منذ تعرفه على الغرب الذي يحمل وجهين لعملة واحدة في الذهن العربي: النموذج الحضاري والعدو التاريخي؛ أقول: إن من أَسْوَإِ ما أصيب به: ازدواجية مواقفه وتشتت مفاهيمه وتأزم فكره، حتى أضحى فكراً مكبلاً لا يستطيع النظر في قضايا الراهن خارج إطار مرجعي يشكل له نموذجاً للرؤية، وهو ما يبين بوضوح أن الفكر النهضي العربي سيبقى هو ما لم يتخلص من أزمة المرجعية ومن تأثيرها في فهم المفكرين لراهنهم.

فكيف ـ إذن ـ تُمكن قراءة الذات والحاضر معاً وهُمْ ما زالوا أسيري نظم مرجعية لم يحسم في مدى ملاءمتها لواقعنا وحالنا ومآلنا؟ الشيء الذي يجعل من اشتغال الفكر النهضي العربي بقضايا التراث والنهضة والهوية، الأصالة والمعاصرة، التأصيل والتحديث، قائماً على النصوص أكثر من قيامه على الواقع، ومعنى ذلك، أن فهم الكثيرين من مفكري النهضة العربية لإشكالات العلاقة بالتراث من داخل البحث عن سبل النهوض ومناقشة قضايا الهوية، لا يخرج عن دائرة التوسل بنصوص الغير وفهومه، بدون وضع خطوط فاصلة تبين حدود العام والخاص في خطاب القراءة؛ وهو ما

أثر، بشكل واضح للعيان في علاقة فكرنا العربي بواقعنا؛ وإلا فما معنى أن يُقرأ واقعنا الراهن بواقع غيرنا؟.

نحن لا ننكر ما لتجربة الغير في باب التعامل مع واقعه من آثار إيجابية على فهمنا؛ غير أنه حينما تتحول تلك التجربة إلى مصدر أو مرجعية مطلقة بها نرى حالنا، ونقوم ذواتنا، ونفهم مختلف معضلاتنا؛ فإن ذلك يبين - بكل وضوح - أن مفكرينا لم يستطيعوا بعد تأسيس الذات، بما يكفي لتجاوز أزمة البناء الفكري لخطاب نقدي يقوم على جهد الذات في فهم الذات؛ ذلك أن اعتماد عين الغير في رؤية حال الذات أو ماضيها أو رسم المعالم الكبرى لمآلها؛ لا يمنحنا الإمكانات الضرورية لتشكيل مختلف أجزاء صورة الهوية التي ينبغي أن نكون عليها، مهما قيل بأن الفكر لا يمكن له أن يتحرك بدون الركون إلى مرجعية فكرية أو إيديولوجية تكوِّنُ له الإطار العام الذي يشتغل بداخله، ومن ثم الانتظام في فهومها وتصوراتها التي تحدد السياق العام لعلاقة الفكر بالواقع، ومن هنا القول: إن المرجعية هي التي تصنع ثقافة المفكر وتحدد له نموذجه الذهني وتصوغ له المقدمات الضرورية التي يتم اعتمادها لمعالجة مختلف الإشكالات.

تمنحنا المعطيات السابقة إمكان التأكيد على أن الفكر النهضي العربي منذ بداية تشكله في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي إلى الآن، تهيمن على مفاصله الكبرى الموضوعات ذات البعد الإشكالي التي تكشف في مجموعها عن أزمة التأسيس، وذلك لطغيان الخلفية المرجعية على الممارسة النقدية ومعاجلته لقضايا النهضة والهوية من داخل مرجعيات محددة هي التي تشكل الإطار العام الناظم للفكر العربي الذي يتحرك بداخله المفكرون، أياً كانت الموضوعات التي يتناولونها بالدرس والنقد والتقويم، ومرد ذلك إلى استمرار فقدان الفكر النهضي العربي لحرية النقد بعيداً عن الإكراهات السياسية والإيدولوجية، وقد أصيب هذا الفكر بهذه

الأزمة منذ الإرهاصات الأولى لتكون سؤال النهضة في الفكر العربي، وما تضمنه من تساؤلات خاصة بالهوية والعلاقة بالغير.

فبفعل الصدمة الحضارية التي خلفها الاحتكاك المباشر بالنماذج الحضارية الأوروبية والغربية، منذ الحملة البونابرتية على مصر، أو من خلال حركة الابتعاث العلمي إلى أوروبا والتعرف عن قرب على ذلك النموذج؛ أقول: بفعل هذه الصدمة استند العديد من المفكرين إلى غير الذات بحثاً عن إطار مرجعي يشكل الخلفية العامة للانطلاق باتجاه التعامل مع مختلف القضايا التي أنتجها سؤال النهضة في الفكر العربي.

وإذا كان هذا الضرب من الاستناد يمثل في أحد أشكاله نموذجاً للهروب من أزمة الذات بحثاً عن أسباب القوة في خطاب الغير، فإنه يمثل، في جانب آخر منه، محاولة للتأصيل، بالبحث عن أصول الفكر التي تمنحه المعالم الضرورية للهوية والتميز في الخطاب والتصور.

فالناظر في المتون المختلفة للفكر النهضي العربي، سيلاحظ ـ من جهة ـ هذا الضرب من محاولات التأصيل؛ كما سيلاحظ ـ من جهة أخرى ـ أن هذا الفكر يتمتع بغزارة لا محدودة من مفاهيم وتصورات المرجعيات المنتظم بداخلها فكرياً أو إيديولوجياً وكأن عمل الغالبية منهم، وهم يعالجون قضاياهم، لم يخرج عن دائرة استعادة فكرية للقاموس الفكري الذي للغير؛ وهو ما تفصح عنه العديد من الكتابات النهضية المعاصرة التي تستعير من المرجعيات الأجنبية ما به تقرأ مختلف الإشكالات والقضايا، الشيء الذي أثر بشكل من الأشكال في السياق العام لتأسيس فكر نهضي عربي متمكن من واقعه، ورافض لكل أشكال تأثير الوسائط الفكرية.

وقد لا أجانب الصواب إن قلت ـ في هذا المقام ـ إن من أخطر معالم هذه الوساطة ما يكشف عنه تشبث بعض الباحثين بقاموس محدد من المفاهيم والمناهج، هو من إنتاج باحثين منتمين إلى منظومة حضارية مغايرة

تمام المغايرة لمنظومتنا نحن العرب، بل ومن إنتاج ظروف وشروط محددة هي خلاصة علاقة تعاطي المفكر مع واقعه الخاص؛ وهم ـ بهذا الفعل ـ عملوا على توجيه الفكر النهضي العربي للانفتاح الكلي على النموذج الأوروبي في ظل الانبهار المتتالي بالمرجعية الحضارية الأوروبية والتعرف على نموذجها الاجتماعي والسياسي والفكري والاقتصادي والعلمي؛ وقد فسح هذا الضرب من التعرف المجال لتشكل تيارات فكرية متعددة ومتناقضة بداخل الفكر النهضي العربي، بتعدد التيارات الأوروبية ذاتها، كالتيار الليبرالي مع لطفي السيد والتيار العقلاني مع طه حسين والتيار التطوري مع سلامة موسى. . . ؛ الشيء الذي أسهم في تلوين الإطار العام للفكر العربي بألوان فكرية وفلسفية عديدة، تبعاً لتعدد المرجعيات الفكرية المستند إليها؛ وهو ما تفصح عنه متون الكثير من الباحثين والمفكرين العرب الذين رأوا في المرجعية الأوروبية، مهما تعددت واختلفت، المخرج الوحيد من الأزمة العامة التي يعيشها الفكر والمجتمع الغارق في التخلف والانحطاط وكل أشكال الاستبداد والانحراف الحضاريين.

وبناء عليه، يمكن القول: إن تعدد المرجعيات في فكرنا العربي ما هو إلّا وجه واحد من وجوه ما يعانيه المجتمع العربي من أزمة الهوية التي دفعت بالفكر العربي باتجاه الدوران حول نفس السؤال المركزي الذي صاغه شكيب أرسلان منذ عقود مضت معبراً ـ من خلاله ـ عن عمق الجرح الضارب في أعماق الذات العربية التي أنهكها التخلف، وقوضت التبعية دعائم نهوضها.

إنه السؤال الذي كلما أعدنا قراءته من خلال متون الفكر النهضي العربي، وجدنا أنفسنا أمام إشكال مركزي واحد، مهما تغيرت السنون وتبدلت الأمكنة وتعددت الأسماء، ما دام يجمع بين المفكرين همٌّ واحد، هو همُّ التأخر، ويحركهم سؤال واحد، هو سؤال النهوض؛ الشيء الذي أفرز هذا السيل الجارف من الأفكار النهضية التي لم يعد همُّ أصحابها

يتعلق بالسؤال: من أين نأخذ؟ بقدر ما أصبح الهاجس الطاغي لديهم هو البحث عبر كل الاتجاهات والتفتيش في كل المنظومات، عسى كل ذلك يُسهم في بلورة أرضية صلبة للانطلاقة باتجاه تصحيح مسار البناء الحضاري للأمة؛ الشيء الذي يفسر لنا بعض أسباب تعدد المرجعيات والتصورات بداخل الفكر النهضي العربي منذ تبلوره إلى اليوم، بل وسيستمر هذا التعدد في الوجود ما دمنا لم نحدد أساس الانطلاقة؛ وأقصد بالضبط المرجعية التي ينبغي الارتكاز عليها في عملية التصحيح والبناء معاً.

تمنحنا الفقرات السالفة الذكر إمكان التأكيد على الارتباط الموجود بين أزمة الهوية التي يعيشها المجتمع العربي وبين إشكال المرجعية في فكرنا العربي؛ وتزداد حدة هذه الأزمة كلما ازداد الضغط الخارجي على البناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي العربي، مقدماً نفسه نموذجاً لكل الشعوب الباحثة عن النهوض الحضاري؛ الشيء الذي يبين بوضوح كيف تشكلت الكثير من الخطابات النهضية العربية على خلفية المقارنة بيننا وبين غيرنا، حتى تنامى بداخلها الإحساس بضرورة الركون إلى المرجعيات التي تشكل النموذج وأرضية الانطلاقة باتجاه تصحيح المعادلة الحضارية بين الطرفين، وتحقيق الرهان التاريخي المحرك لفكر النهضة؛ وهو ما أسهم في توزيع خارطة هذه الخطابات إلى ضربين من التفكير، ركز أولهما على ضرورة اعتماد المرجعية الإسلامية أساساً للانطلاقة، والماضي وتراثه مرتكزاً للفهم والاستيعاب، لما بداخل هذا الأخير من معطيات تُسهم في تجديد الوعي وتصحيح نقطة البدء وتقوية أركان الهوية؛ في حين يلح أصحاب الضرب الثاني من التفكير على ضرورة الأخذ بالمرجعية الغربية، مهما تعددت مدارسها وفلسفاتها؛ لأنها ـ في اعتقادهم ـ أساس تحصيل مقدمات الرقي والتمدن وبناء مجتمع جديد مماثل للمجتمع الغربي الذي خلف في أذهان الكثيرين منهم النموذج الذي ينبغي أن يقتدى به؛ لأنه يحمل بداخله كل عوامل الإغراء والفتنة الحضارية.

لا ريب ـ إذن ـ أن هذا التعارض بين الخيارين داخل نفس الإشكال (= إشكال النهضة)، كان له الأثر الواضح في توسيع دائرة الشقاق الفكري بين متزعمي الفكر النهضي العربي من جهة، والدفع ـ من جهة أخرى ـ بالمجتمع العربي باتجاه تاريخي محدد فسح المجال أمام دخول وإدخال العديد من الفهوم والنظريات والمفاهيم إلى حياتنا الفكرية والثقافية؛ وهو ما أثر بشكل كبير في مسار البحث عن حل لأزمة الهوية، كما أسهم في توسيع دائرة الهوة بين التيارات الفكرية، وزاد من حدة انقسام الفكر النهضي على نفسه بشكل لن يسهم إلا في ترسيخ التخلف والانحطاط.

ومما تجدر الإشارة إليه ـ في هذا المقام ـ أن الناظر في مختلف متون الفكر النهضي العربي الحديث على وجه الخصوص، سيلاحظ ـ لا محالة ـ أنها كانت مرتبكة بعض الشيء، وذلك لافتقارها للتماسك الداخلي المطلوب الذي تسبب فيه عدم وقوف أصحابها على أرضية صلبة وهم يختارون هذه المرجعية، أو تلك، أساساً للانطلاقة في الاتجاه الصحيح، فقد تعرف الكثيرون على النموذج الليبرالي الجديد في أوروبا وأخذوا بأفكار مدارسه، كما تعرف آخرون على النموذج الماركسي وحاولوا تبيئته بشكل أظهر عمق الاختلاف الموجود بين التربتين: تربة المنبت وتربة التبيئة.

غير أن الذي زاد من حدة أزمة الفكر الناقل لنماذج المرجعيات الأخرى، إلى جانب ما سبق، كون هذه المرجعيات في حد ذاتها لا زالت تعيش على إيقاع الاختلاف والتغير؛ الشيء الذي جعل كتابات مفكرينا تعكس هذا الضرب من الاختلاف والتغير، بل وتعبر عن الوجه المتشابك إلى درجة التناقض للفكر الأوروبي بشقيه، الليبرالي والماركسي، الذي هو أصلاً عبارة عن خليط من المرجعيات والتيارات والفلسفات، الشيء الذي انعكس سلباً على طريقة الاقتباس من هذه المرجعيات التي تعامل معها

الكثيرون بشكل تقديسي، لا يمكن، بأي حال من الأحوال، مناقشة متونها وفلسفتها.

ومن المعلوم، من المتابعة النقدية، أن هذا الضرب من التعامل مع المرجعيات الأجنبية قد تسبب في ترسيخ الأسلوب الانتقائي والرؤية التجزيئية في ممارسة الكثيرين؛ بل وكان وراء بروز هشاشة البنية الفكرية العربية ذات المنزع التغريبي؛ لأنها بنية مؤسسة ـ ابتداء ـ على خلفية التبيئة المحكومة في كثير من الأحيان بأسلوب تأويلي، غالباً ما يجر المفكرين جراً باتجاه تأويل ما في مدونة الغير من أفكار وتصورات ومفاهيم لتحقيق حاجات محلية، سياسية أو إيديولوجية أو معرفية. . . ؛ فتتحول تلك المدونة ـ بسبب ذلك ـ إلى مرجع يتعمق وجوده، شيئاً فشيئاً، في التركيبة العامة لفكر الآخذين به، ويؤثر، بهذا الشكل أو ذاك؛ في المسار العام للفكر العربي.

وقد لا نجانب الصواب إن قلنا ـ في هذا المضمار: إن القارئ المتفحص للعديد من متون هذا الضرب من الفكر، سيلاحظ كيف يدفع فكر الغالب فكر المغلوب إلى التطبيع الفكري من جهة، ويحمله على القبول، كرهاً أو اختياراً، بقيمه وفلسفته من جهة أخرى؛ ولعل هذا الضرب من فرض منظومة حضارية على فكر ما تبين بوضوح ضخامة الخطر الذي يحيط بالفكر ليس كلما التمس أسباب نهوضه من خارج الذات فقط، بل وكلما رفض إشراك الذات، ماضياً وحاضراً، في عملية النهوض؛ ولنا في نموذج القراءة بعين الغير لتراثنا وتاريخنا ما يكفي لتبيان خطورة الاستناد إلى مرجعية خارجية تفرض أسلوبها في القراءة ونموذجها في الفهم والتقويم؛ الشيء الذي يبين كيف قرأ الكثيرون من مفكرينا تراثنا بأساليب الغير، ولماذا وصلوا ـ في كثير من بحوثهم ـ إلى نفس النتائج التي وصل إليها الغير في تصورهم للبناء العام لهذا التراث، بل وكيف وقعوا في نفس الأخطاء المعرفية والتاريخية التي وقع فيها أصحاب تلك النظريات؛ وتلك

مصيبة الركون إلى متون الغير واعتمادها أساساً لقراءة الذات؛ إذ كثيراً ما أُجبرت نصوص التراث على قول ما لم يقله أصحابها، في محاولة يائسة لتطويع التراث ليكون شاهداً على صحة المرجعية المقتبسة منها، ومصداقية مفاهيمها ومناهجها.

لقد تأسس سؤال المرجعية في الفكر النهضي العربي في ظل أزمة الهوية وما يتعلق بها من مشاكل هي في مجموعها تعبير عن عمق الإحساس بضرورة النهوض باعتماد مرجعية ما، ما دام الأمر يقتضي ذلك؛ الشيء الذي يبين كيف يفسح هذا السؤال في الفكر العربي إمكانات متعددة لرؤية المسار العام لخطاب النهضة، يُنم - في عمقه - عن خلل بنيْوي اجتاح كيان التنظير والممارسة على حد سواء، بموازاة مع السياق العام الذي عرفه المجتمع العربي في ظل التدخل الاستعماري المتعدد القنوات والوسائل؛ وهو ما أثر سلباً في عملية التفكير والتنظير معاً داخل هذا الخطاب، تباينت خلالها الآراء والمواقف لتباين الخلفيات الفكرية؛ فجاءت غالبية الكتابات - في هذا الإطار - عاكسة لخطاب رد الفعل الذي هو - في أحد وجوهه - خطاب يفتقر إلى الحرية كي يمارس حقه في الاختيار الحضاري، الأمر الذي أفقدنا الشروط الأساسية للوعي بالذات والآخر في نفس الآن؛ ذلك أن من الآثار السلبية لخطاب رد الفعل تحول عملية التفكير من إطار الإبداع في ظل الحرية المطلوبة، إلى الركون إلى خلفية فكرية أو إيديولوجية أو حضارية، واتخاذها - من ثم - مرجعية ينطلق منها المفكر أو يحتمي بها في ظل اشتداد أزمة الاختيار الحضاري الذي أصاب المجتمع العربي برمته.

لا شك - إذن - أن هذا الإلحاح على التعامل مع مرجعيات الغير هو ما يفسر لنا سبب تعددها في فكرنا العربي، بل وتناقضها في كثير من الأحيان إلى درجة التطرف الفكري عن البعض؛ ومرد هذا التناقض - في فهمنا - راجع إلى عدم تماسك البنى النظرية العامة للفكر العربي وعدم

انسجامها. كما أن تعدد المرجعيات في فكرنا العربي أسهم ـ ويسهم ـ في بروز حالات التطرف الفكري بسبب انغماس الغالبية من المفكرين في دوامة الصراع الإيدولوجي الذي أفقد الفكر النهضي العربي المقدمات الضرورية لتأسيس الأرضية الصلبة للانطلاق باتجاه النهضة الحقيقية.

فإذا كانت الضرورة تقتضي التزام الحياد والموضوعية قدر المستطاع لتجنيب البحث تدخل الذات ـ التي غالباً ما تكون مدفوعة بنزعات إيديولوجية أو حسابات سياسية ـ بشكل يفسح المجال أمام القراءة المغلوطة للقضايا. أقول: إذا كان هذا هو المطلوب ابتداء، فإن الفكر النهضي العربي نقل جل إمكاناته باتجاه الصراع الإيدولوجي وهو ما تسبب في فقره المعرفي؛ إذ كيف لخطاب فكري مسكون بهاجس إيديولوجي أن ينتج المعرفة؟ ومن ثم كيف يمكن لنا أن نتصور وجود فكر يتصف بالعلمية، والفضاء العام الذي يشتغل بداخله تحكمه سلطة السجال والمناورات المنهجية التي تتصيد أخطاء الغير وهفواتهم؟.

يظهر ـ إذن ـ أن الإبقاء على هذا الإيقاع من التفكير لن يؤدي إلا إلى الإطاحة بمصداقية الفكر عموماً؛ وقد لا نغالي إن قلنا: إن من أبرز الأسباب المؤدية إلى هذا الواقع تعدد المرجعيات في خطابنا الفكري، بل ويفسح المجال أمامنا لرؤية هذه الأزمة وخطورتها من خلال استحضار ما يعانيه فكرنا النهضي من جراء معضلة الثنائية في الرؤية والخطاب، وهي المعضلة التي كثيراً ما تجعلنا نعيش خارج تاريخنا، لأننا نصبح ـ خلالها ـ محكومين بمرجعية محددة، ومرهونين بأحكامها ونموذجها؛ فتتحول ـ من ثم ـ هذه المرجعية إلى سلطة فكرية، بل وإلى خطر يدفع بالفكر إلى الانشقاق على نفسه، بين مدافع عن نموذج الذات، وبين مدافع مستميت عن نموذج الغير؛ وأقسى ما في هذا الانشقاق كون كل واحد من الطرفين، يسهم ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ في تعميق غربة الفكر النهضي العربي؛ إذ كثيراً ما ينتج عن الركون المطلق إلى مرجعية بعينها، غربة في الزمان والمكان معاً.

من هنا لا يكون الاندماج في ثقافة الآخر ـ وكما يقول عبد الإله بلقزيز ـ «صكاً حقيقياً للمعصارة والتقدم، (أوروبا لا توزع التقدم على غير أبنائها الذين صنعت وتصنع لهم وبهم حضارة التقدم؛ هذا فضلاً عن أن مريديها من أبناء العالم الثالث ـ ومنهم مثقفونا ـ لا يفعلون أكثر من أنهم يستهلكون أوروبا في أوطانهم دون أن ينتجوا المعاصرة، تماماً كما يفعل اقتصادهم)، والانكفاء إلى الماضي ليس رهاناً كافياً لمواجهة تحدي العصر. كلتا الحالتين تقود إلى الغربة: الغربة عن الحاضر، والمفارقة أن أوروبا صنعت أمجادها بنفسها ـ لا بغيرها ولا بالاقتداء ـ والماضي العربي ـ الإسلامي ـ صنع أمجاده بنفسه، بحاضره، وبالاجتهاد وبالانفتاح على الثقافات العالمية لا بالانكفاء النكوصي؛ وكلا النظامين (الأوروبي والعربي ـ الإسلامي) كان يملك الثقة بالذات بجميع أجنحتها؛ فهو لا يزال يواجه «الشاهد بالغائب»، ويعيش عالة على الماضي العربي ـ الإسلامي وعلى أوروبا. . .، ومن ثمة على نفسه: هكذا يتخلى عن أن يكون جديراً بأن يرث حضارته العظيمة، وعن أن يكون جديراً بمنافسة أوروبا»[1].

من هنا، تظهر إحدى صور الخطورة المعرفية للمرجعية في الممارسة الفكرية، بحيث يتحول ـ خلالها ـ فكر ما من صفته البشرية إلى صفة المقدس، ومن كونه مجرد اجتهاد ووجهة نظر محكومة بزمانها ومكانها وظروفها التاريخية، إلى عقيدة ثابتة وسلطة قاهرة، تُفقد جاذبيتها قدرات العقل وتشل إبداعية المفكر؛ الشيء الذي يجعلنا نؤكد، مع المؤكدين ـ على أن إنجاز خطوة التحرر من السلطة التي تمارسها المرجعية في حياتنا الفكرية، مقدمة ضرورية لوضع النصوص، التي تشكل هذه المرجعية أو تلك، موضع إعادة البناء، حتى نستطيع ـ بعدها ـ التعامل مع جدلية النص

---

(١) عبد الإله بلقزيز: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر: هامش رقم٣، ص٥٣، ٥٤.

والواقع تعاملاً يفسح المجال أمام قراءة النصوص البشرية قراءة واقعية بدل الإبقاء على قراءة الواقع من خلال النصوص، وساعتها سنكون قد أنجزنا أهم عناصر تأسيس منهج القراءة المطلوبة؛ والمقصود بذلك: القراءة بدون وسائط مرجعية معيارية تفقد الفكر قدراته وإمكاناته الذاتية.

إننا ـ في هذا المقام ـ ونحن نقارب سؤال المرجعية في الفكر النهضي العربي، لا نجانب الصواب إن قلنا: إن مسار هذا الفكر قد تحكم فيه بشكل كبير إشكال المرجعية الذي كان في شكل من أشكاله تعبيراً عن وضع الصراع الإيدولوجي ـ السياسي الذي عاشه المجتمع العربي منذ الإرهاصات الأولى للتفكير في النهضة؛ وقد ظل هذا الوضع مستمراً على الرغم من محاولة بعض الكتابات الفكرية العمل على التخفيف من حدة الانقسام الإيدولوجي الذي انعكس سلباً على الفكر، الذي كلما ازدادت حدة الصراع على الساحة الاجتماعية إلا وتعرض لحالة من الانقسام على مستوى الوعي، وتسبب في بروز ظواهر الحروب الفكرية التي ترسخ الصراع وتقوض دعائم الحوار، بل وقد تؤدي إلى التصفية الجسدية والحروب الأهلية في كثير من الأحيان.

من هنا يتبين كيف أسهم خطاب التسوية في الفكر النهضي العربي إلى بروز خطاب التوفيق بين الأفكار والفهوم والنظريات؛ وهو وإن كان يحمل بداخله بوادر التخفيف من حدة التراشق الفكري، والدعوة ـ من ثم ـ إلى الإسهام في تهيئة الأرضية المناسبة للشراكة الفكرية التي تدفع بالفكر إلى تسخير كل الجهود باتجاه التوحيد، أو على أقل تقدير التوافق؛ فإنه ـ أي: خطاب التوفيق ـ أسهم في تعميق أزمة الفكر النهضي العربي، لأنه لم يعمل ـ في نظري ـ على تصفية الحساب ـ فكرياً ـ مع إشكال المرجعية في خطابه. إذ كيف يمكن لخطاب لم يتخلص بعد من عوائقه الفكرية أن يتمثل نموذجاً محدداً يدرس به حاضر مجتمعه ويستشرف من خلاله مستقبله، وهو لا يزال غارقاً في دوامة صراعات إيديولوجية تكبح انطلاقة الذات بالشكل الصحيح؟.

إن التتبع النقدي لهذا الضرب من الرؤية، يمنحنا القدرة على التأكيد على أن الارتباط بمرجعية ما، في عملية البحث أو النقد المعرفي، ليس مرده ـ فقط ـ إلى الشعور بضرورة الاستناد إلى أصل يشكل الانطلاقة الضرورية لأي مشروع، بل مرده ـ كذلك ـ إلى الإحساس بضرورة الانتماء إلى هوية فكرية محددة المعالم، يأخذ منها الباحث كل عناصر حياته الفكرية ومقومات اشتغاله: المنهج والمفهوم والتصورات. . . إلخ؛ ولعل هذا ما تفصح عنه كتابات العديد من المشتغلين بعين الغير؛ أولئك الذين لا يرون في ذلك ضرراً ما دامت القضية المحورية هي البحث في تاريخ الفكر البشري.

يقول أحد المدافعين عن هذا الخيار في الرؤية والاشتغال النقدي من داخل التبني الكلي للفلسفة الماركسية: «والماركسية هي الفكر الوحيد الذي بوسعه أن يقوم بعملية النقد الذاتي بلا خوف؛ لأن النقد الذاتي هو القوة الدافعة لتطوره وحيويته، بل فلنقل: إنه يكون الشكل الرئيسي لتطوره»(١).

ويقول آخر من نفس الاتجاه الفكري: «إن التبصر العلمي الموضوعي في قضية تقويم التراث القومي الفكري واستيعابه بروح عصرنا حقاً، لا بد أن يصل إلى الاعتراف بأنه لا يمكن حل هذه القضية حلاً صحيحاً إلا على أساس الأسلوب الماركسي ـ اللينيني الذي يلتزم إبراز المحتوى الديموقراطي الكامن في كل تراث روحي قومي، والربط بينه وبين المحتوى الديموقراطي الأممي للثقافة الحاضرة، الذي هو انعكاس حقيقي للمحتوى الديموقراطي الأممي لثورات التحرر الوطني المعاصرة وللثورة الاشتراكية التي أصبحت طابع عصرنا»(٢).

---

(١) مهدي عامل: مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ص٣٧٣.

(٢) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية ١/ ١٣.

وإذا كان هذا هو التصور العام الناظم لمنهج بحث غالبية المفكرين، فإن البعض منهم، وخاصة أولئك الناظرين إلى التراث بعين الغير، يلح على ضرورة التعامل مع المرجعيات الأجنبية، في محاولة للتخفيف من حدة النقد الموجه إليهم؛ تمت خلالها الدعوة إلى عدم الخضوع كلياً لها ـ أي: المرجعية ـ مهما كانت درجة الحاجة إليها؛ ولنا في مشاريع التبيئة المفاهيمية والمنهجية في الفكر النهضي العربي المعاصر نماذج كثيرة على هذا الضرب من التفكير النقدي. يقول محمد عابد الجابري ـ أحد الداعين إلى هذا النوع من العمل النقدي ـ بعد أن بين بعض الأسباب المعرفية التي تدفع إلى تبني خيار النقد والبيئة: «وإذن، فالحاجة إلى التعبير عن معطيات جديدة في حقل معرفي معين هي التي تقف وراء إبداع مفاهيم جديدة أو استعارتها من حقل معرفي آخر؛ وهذه العملية ـ عملية نقل المفاهيم من حقل إلى آخر ـ تكون مشروعة عندما تنجح في ملاءمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه، والتبيئة ـ في اصطلاحنا هنا ـ تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة؛ سلطة المفهوم في آن واحد، وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب ـ بطبيعة الحال ـ الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشكلها ومراحل تطورها، وبعبارة أخرى: استحضار تاريخيتها؛ وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع المفهوم للتعبير عنها في الحقل/الأصل، والمعطيات التي من ذلك المفهوم التعبير عنها في الحقل/ الفرع، تعاملاً من نوع «قياس الأشباه والنظائر»، مع الاحتفاظ دوماً بالفارق، ولكن لا بوصفه جداراً حديدياً، بل بوصفه جسراً ومعبراً»[١].

وإذا ما سلمنا بكون التبيئة تتطلبها طبيعة التداول المعرفي الإنساني،

---

(١) محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، ص١٣ ـ ١٤.

باعتباره شرط التواصل بين الشعوب والأمم عبر التاريخ، وأساس تطور المعرفة البشرية؛ فهل ملك الناقلون الشروط الضرورية لعملية النقل والتبيئة حتى لا يتحول ما نقل من المرجعيات الأخرى إلى مشروعية زائفة تخضع الباحث نفسه إلى سلطة قهرية تلزمه بضرورة الاتباع بدل الإبداع، أو تدفعه إلى التماس خط التأصيل وفق ما تمليه المرجعية المنقول عنها بدل الدفع به إلى التماس خط التأسيس وفق ما تقتضيه متطلبات بناء الهوية؟.

إن هذا السؤال مهم جداً ـ بالنسبة إلينا ـ ونحن نقارب بالتحليل واقع البيئة المفاهيمية والمنهجية في حياتنا النقدية العربية؛ لعلمنا أن الانتماء إلى مرجعيات الغير والوثوق في خطابه وشرعية الأخذ عنها؛ خاصة في وضع التردي والتخلف والتبعية العامة وغلبة الغير؛ قد أفضى إلى انتقال مجموعة من المناهج والمفاهيم والتصورات إلى فكرنا النهضي في غفلة من جهاز الرقابة النقدية الذاتية الذي فقد أيضاً القابلية للقيام بواجبه المعرفي والحضاري كما كان مع السابقين من هذه الأمة؛ وقد نتجت عن هذه الغفلة العديد من الآثار السلبية في حياتنا الفكرية، ومنها على وجه الخصوص ترسيخ رؤية الذات بعين الغير واغتراب المنقول، على الرغم من اتساع دائرة إعماله في المجال التداولي العربي؛ خاصة وأن الكثير من الناقلين لم يستطيعوا التخلص من هيمنة المحمول الحضاري للمنقول على الرغم من تبيئته؛ وذلك لأنهم غالباً ما ينشدون إلى مرجعية الأصل بشكل يفقدهم القدرة على معرفة حدود العام والخاص في الثقافة الإنسانية، بل وعلى الرغم من السعي الحثيث، من قبل البعض، إلى ترسيخ آلية التأصيل الفكري للمفاهيم والمناهج الغربية المعاصرة، وخاصة منها تلك التي تشكل في مجموعها الإطار العام لخطاب الحداثة التي يدعي الكثيرون أنها تفرض نفسها اليوم بشكل كبير على كافة المستويات، لما تتضمنه من قيم كلية، بل وعالمية.

يتأسس على ما سلف سؤال جوهري هو: لماذا الإلحاح على النموذج الغربي في صناعة مناهجنا ومفاهيمنا ورؤانا النقدية، حتى ولو اقتضى الأمر الأخذ من تراثه القديم قبل المعاصر؛ في حين تتم الدعوة ـ سراً وجهراً ـ إلى تصفية الحساب مع ماضي هذه الأمة ومرجعيتها؟.

على خلفية هذا السؤال المهم يتبين أن إبداع المفاهيم والمناهج وصياغة النظريات لا يتم إلا بعد الإيمان الشمولي بقدرة الذات على جعل المرجعية التي تنتسب إليها أرضية الانطلاقة باتجاه بناء مستقبلها، الذي لا يمكن أن يتم من حاضر الغير أو ماضيه، بقدر ما يتأسس ـ ابتداء ـ على ماضي الذات وحاضرها؛ وفي هذا الإطار يذهب الدكتور الشاهد البوشيخي ـ وهو يتحدث عن علاقة المسألة المصطلحية بمستقبل الذات ـ إلى التأكيد على ضرورة الإبداع المصطلحي لبناء ذات المستقبل أو مستقبل الذات؛ إذ لا إبداع بغير الإبداع العلمي، وإنما يُسمَّى من ولد، ولا ولادة طبيعية بغير أبوين: اللغة الأم والتراث الأب، ومن شذ شذ في الضياع، وإنما يأكل ذئب التاريخ من اجتهادات الأمم القاصية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقتضي الأمر العمل على ضرورة الاستقلال المصطلحي لحوار الذات لغير الذات، ولا استقلال للمصطلح بغير استقلال مفهومه؛ وإنما يحاور من له اعتبار، ولا اعتبار للنسخ إلا بمقدار شدة مطابقتها للأصل.

ويضاف إلى ما سبق، العمل على تحقيق التفوق المصطلحي «كيفاً وكماً، لشهود الذات على غير الذات؛ ولا تفوق للمصطلح بغير تفوق أهله؛ وإن السماء لا تمطر [ـ كما يقول ـ] تفوقاً ولا إمامة، بل لا بد من السبق في عالم الأسباب، وإتيان البيوت من الأبواب، وإلا رغمت أنوف

العرب، ومن في حكمهم، في التراب حتى يراجعوا الحساب»[١].

وعلى الجملة، يمكن القول بخصوص هذه القضية، التي حاولت قدر الجهد مناقشة بعض العناصر التي تكون نسقها العام: إن المسار العام للبحث في إشكال العلاقة بالتراث بداخل الفكر النهضي العربي يبين حجم المعاناة الفكرية والنفسية، التي عاشها مفكرونا وعبروا عنها في متونهم التي حاولت قدر المستطاع تلبية حاجات ملحة للمجتمع العربي الباحث عن النهوض والراغب في التخلص من كل أشكال التخلف والانحطاط الحضاريين؛ الشيء الذي دفعهم إلى التحرك قسراً في كنف سلسلة من الثنائيات المشكلة لخطاب النهضة العربية، من مثل ثنائية الأصالة والمعاصرة، الإسلام والغرب، الأنا والغير... التي تعبر، بحق، عن عمق المأزق النظري الذي عرفه الفكر النهضي العربي منذ بداية تشكله إلى اليوم؛ وهي ثنائيات ما كان لها ـ من وجهة نظري ـ أن تتشكل وتتجسد بشكلها المأزوم ذاك لو تمت عملية التعاطي مع جوانبها داخل رؤية نقدية تقوم على فهم دقيق لطبيعة العلاقة بين الذات والغير، بين التأصيل والاقتباس.

وفي هذا السياق، يمكن للمتتبع إدراك بعض أسباب تعدد مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي العربي؛ تعدداً يعكس ـ في عمقه ـ الوجه الخفي للصراع بين الأفكار والمرجعيات، بل ويوضح كيف تؤثر المرجعية في العلاقة بالتراث، خاصة إذا استحضرنا ـ ههنا ـ ما لقضية المرجعية من ارتباط قوي بسؤال الهوية، ولعل هذا ما سنفصل القول بخصوصه في المطلب الثاني من هذا المبحث، الذي خصصناه للحديث عن أثر سؤال المرجعية في العلاقة بالتراث.

---

(١) ينظر بتفصيل: «نحو تصور حضاري شامل للمسألة المصطلحية»، مجلة دراسات مصطلحية، عدد٢/ ٢٠٠٢، ص٧٤، ٧٥.

المطلب الثاني

أثر السؤال في العلاقة بالتراث

إن البحث في قضية المرجعية في علاقتها بالتراث، على النحو الذي نقترحه في هذا المحور، أمر لا مندوحة لنا عنه، ذلك أنه يمنحنا، على الأقل فهماً أولياً لعلاقات الأطراف المكونة لإشكال التراث والنهضة في الفكر النهضي العربي؛ مع علمنا ـ في نفس الوقت ـ أن أي تحليل لهذا الإشكال، في غياب بحث قضية الهوية، تحليل تنقصه الدقة في استجماع شروط الرؤية الكاملة للخطابات المكونة للفكر العربي منذ بروز إشكالات النهضة والتخلف.

فالخطاب التراثي العربي إذا نظرنا إليه من خلال علاقة الفكر بالواقع، وجدناه لا ينشغل اليوم بموضوعات بذاتها، بقدر ما ينشغل على وجه الخصوص بالبحث عن هويته؛ ويظهر هذا جلياً إذا أخذنا بعين الاعتبار علاقة البحث هاته بالمسار التاريخي الصعب الذي قطعته الأمة، ولا تزال؛ الشيء الذي يدفع بأصحاب هذا الفكر إلى تركيز اهتماماتهم على مجموعة من المفاهيم والتصورات بغية تحقيق نوع من المراجعة النقدية للذات كخطوة أولى، قبل الإقدام على فعل التفكير الداخلي في الموجبات الأخرى للنهوض الحضاري، ولعل من أبرز ما مسته هذه المراجعة العلاقة الموجودة بين الذات في واقعها الحاضر وبين ماضيها وتراثها، وما يرتبط بذلك من مفاهيم كبرى كالتاريخ والهوية والأصالة والخصوصية والمرجعية، مع العلم أن أغلب الاهتمامات الفكرية العربية انصبت ـ بالأساس ـ على الجانب الفلسفي اقتداء بالفكر الغربي الذي ترسخت بداخله المساءلة النقدية انطلاقاً من المجال الفلسفي وبمفاهيم هذا المجال؛ مما جعل من «المفاهيم الفلسفية المتداولة عندنا، إذن، مفاهيم توظف من أجل تملك التراث الفلسفي، سواء تعلق الأمر بما

يسمى التراث الغربي أو بتراثنا العربي الإسلامي»[1].

وقد رد الأستاذ عبد السلام بن عبد العالي هذه المفاهيم، رغم تعددها إلى ثلاثة أساسية، هي:

١ ـ مفهوم التاريخ، وما يرتبط به من مفاهيم أخرى، كالتراث والكلية والتاريخية والإرادية والاستمرارية والقطعية.

٢ ـ مفهوم الهوية، وما يتعلق به من مفاهيم، كالأصالة والقومية والخصوصية والتغير.

٣ ـ مفوم الإيدولوجيا وما يرتبط به؛ كمفهوم التأويل والقراءة والموضوعية والحقيقة والواقع واللاشعور والخيال[2].

يتأسس على ما سبق ـ ومن خلال القراءة المستوعبة لخطاب النهضة العربية، كما تظهر ملامحه العامة بداخل إشكال المرجعية ـ أن مفكري هذا الخطاب هم من نوع خاص؛ وأقصد بذلك أنهم مفكرو خطاب الهوية بكل امتياز، أي: أنهم ما فكروا فيما فكروا فيه إلا داخل بؤرة الهوية وقضيتها؛ ويظهر هذا الأمر جلياً إذا وضعنا خطابهم ذاك داخل دائرة صراع الغالب والمغلوب، وجدلية النهضة والسقوط التي يعيشها المجتمع برمته؛ الشيء الذي يجعل من سؤال النهضة ـ في عمقه ـ سؤالاً عن الهوية والمرجعية في الآن نفسه؛ سؤال يختزل من خلاله الوعي العربي، المشتت إلى تيارات ومذاهب وإيديولوجيات، معاناة الصدمة الحضارية من جراء تدخل كافة عوامل انحطاط الذات بغلبة الغير وقوته وتقدمه؛ تساءل خلالها مفكرونا ـ كل بصيغته ورؤيته ـ عن المرجعية التي ينبغي أن يكون عليها المجتمع العربي، ومن ثم عن المرجعية التي ينبغي اعتمادها في الصياغة الجديدة

(١) عبد السلام بن عبد العالي: التراث والهوية، ص٩.
(٢) نفسه، ص٩ ـ ١٠.

لهذه الهوية، ولعل القراءة العميقة لتاريخ المجتمع العربي بالذات تمكننا من الفهم العميق لبعض الأسباب المؤدية إلى بروز سؤال الهوية على سطح الأحداث، والتي من أبرزها ما يتعلق بالهزائم والنكبات التي تلحق بالأمة العربية من حين لآخر، مثل هزيمة يونيو ١٩٦٧م التي فجرت الوعي العربي، وألحت على إعادة قراءة الذات في علاقتها بالأزمة الثلاثية.

فبعد هذه الهزيمة «تحول كثير من الشباب العربي، مفكرين وأدباء وشعراء، إلى التفكير من ذواتهم وواقعهم لمعرفة أسباب الهزيمة وشروط المقاومة، فقد شعروا أنه من الخيانة أن يكتبوا أعظم الأعمال الفلسفية والأدبية والشعرية ليحفظها التاريخ والمنزل يحترق والدار مهدمة، وما الفائدة من عمران في أرض خراب؟ خرجوا من عزلتهم وتركوا أعمالهم الأكاديمية وتوجهوا إلى الشارع العربي، وخاطبوا الجماهير العربية من أجل إعادة بناء الوعي القومي كما فعل فتشه في ألمانيا بعد هزيمتها أمام نابليون (. . .) فالهزيمة كانت في الفكر وفي الروح وفي الوعي، قبل أن تكون في ساحة القتال»[١].

إن الخروج بتصور واضح عن الوضعية الراهنة للهوية، يقر بوجود أزمة وينفيها، ليس بالأمر السهل؛ ذلك أن مكونات هذه الهوية في الواقع الراهن ومظاهرها ليست من النوع المباشر الذي يفصح عن نفسه ودلالته بصورة تلقائية؛ الأمر الذي يفرض على الباحث في شؤون هذه القضية، الاحتراس من الانخداع مما تقدمه الصورة الخارجية، التي غالباً ما تتناقض مع ما يتفاعل في الداخل؛ الشيء الذي يستوجب ـ كخطوة إجرائية أولى ـ استحضار كافة المعطيات المكونة لهذه الهوية في علاقتها بالواقع الراهن المعروف ـ مسبقاً ـ بتغيراته وأزماته الحادة.

تفضي بنا النتيجة السابقة إلى التأكيد على أننا نعيش أزمة حقيقية على

(١) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص٧.

مستوى تحديد مرجعية الفكر النهضي العربي، وهو ما تعكسه حالات الازدواجية الحادة والثنائية الخطيرة والصراع الإيدولوجي المتواصل، الذي أصبح ميزة المجتمع العربي المعاصر، بين مجموعة من التيارات والمذاهب السياسية والفكرية والثقافية، لكل تيار تصوره الخاص لهذه المرجعية ومعالمها؛ الشيء الذي يدفعنا إلى التأكيد ـ في هذا المقام ـ على أن الإقرار بوجود هذه الأزمة يتطلب من الباحثين التعريف بالمراد بالأزمة في هذا المجال، والتي تعني ـ في نظرنا ـ وجود نوع من المعيقات والحواجز النفسية والاجتماعية والسياسية التي تسهم ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ في ترسيخ حالات الإعاقة الحضارية وما يترتب عنها من إعاقة فكرية وعلمية؛ الأمر الذي يقتضي ـ في اعتقادنا ـ العمل على إعادة تحديد علاقتنا بواقعنا، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وذلك باعتماد النقد الذاتي المستمر والمسؤول، مع العمل ـ في الآن نفسه ـ على التماس المداخل الحقيقية لهذا النقد، من خلال المناهج الذاتية بالأساس، ذلك أن اللجوء إلى ما عند الغير من مناهج ومفاهيم ونظريات في النقد، ومهما بدت لنا قوتها وموضوعيتها وأهميتها؛ لا يمكنه القيام بما تتطلبه المرحلة، بقدر ما سيؤدي ـ لا محالة ـ إلى استفحال المشكلة الحضارية بانسداد منافذ الرؤية الصائبة للذات والغير على حد سواء؛ وهي خطوة لا بد من إنجازها مهما تعالت في سماء الفكر النهضي العربي دعوات التحديث والحداثة والتنوير، وفق الرؤية الغربية.

إننا ـ بهذا التصور ـ لا ندعو إلى رفض منجزات الغير؛ مهما كان هذا الغير، ومهما كانت مرجعيته وثقافته ورؤيته لذاته وذوات الآخرين، ولكننا نحرص ـ في هذا المقام ـ على وضع كل مسألة في مكانها الذي يناسبها، خاصة والقضية المبحوثة ـ ها هنا ـ تتعلق، على وجه الخصوص، بإحدى ركائز الذات؛ والمقصود بذلك طبيعة تصورنا ورؤيتنا لعمليات التحديث والحداثة والتنوير المتصلة بالمرجعية على كافة المستويات، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفكرياً وتربوياً. . . وذلك للعلمنا الأكيد أن

الخطابات الغربية المعاصرة لا زالت تعاني ـ لحد الساعة ـ من صدمات الحداثة الغربية.

من هنا نقول: إن أي تصور للخروج من أزمة علاقتنا بالذات أو بالغير، ينبغي أن يتأسس على خلفية منهجية تقوم على المعرفة الصحيحة بخلفيات هذه العلاقة وحدودها ووسائلها وغاياتها، وإلا فإننا سنعمل ـ بهذا اللون من التفكير أو ذاك ـ على ترسيخ التبعية والاغتراب، بما لا يفيد الهوية الموزعة بين مجموعة من الاختيارات الحضارية التي تتصارع بداخلها قضايا الأصالة والمعاصرة، التأصيل والتحديث، الإسلام والعلمنة؛ حاولت خلالها بعض الكتابات العربية قراءة قضية المرجعية باعتماد رؤية خارجية، فكانت النتيجة ترسيخ حضور الغير في ثقافة التغيير والتبديل، كما فتحت الباب على مصراعيه في وجه مسلسل الاقتباس الفعلي والحرفي للمفاهيم والأفكار والمناهج والنظريات، وهو ما يمكن تسجيله بكل سهولة في مجموعة من المؤلفات التي لا تعكس ـ في العمق ـ سوى الإخلاص لفكر الغير ومشروعه الثقافي المؤيد لسياسة المركزية الحضارية الغربية، من خلال التعبير عن فهمه الخاص للعالم ولعلاقات الأفكار، كما لعلاقات الشعوب، وتبني مفاهيمه وتصوراته، كأنها معطيات مقدسة، دون النظر في مصداقيتها أولاً، وصلاحيتها ثانياً، أو حتى النظر في علاقتها بجدلية الخاص والعام في الفكر الإنساني عامة ثالثاً؛ الأمر الذي يدفعني إلى التأكيد على أن من أبرز عوامل أزمة الهوية العربية المعاصرة، عامل التبني لما يمكن أن نسميه بالكشوفات المنهجية والمفاهيم الغربية؛ كما تظهر الأزمة واضحة المعالم كلما نظرنا إلى علاقة المنهج بالرؤية، من زاوية كونها مؤسسة على اندفاع معرفي لم يأخذ بعين الاعتبار مجموعة من المعطيات التي بدونها لن نصل إلا إلى ما وصلنا إليه اليوم فعلاً.

فبدل أن ترى هذه الثلة المستعربة من مثقفينا ومفكرينا صورة الغير في مرآة الأنا، رأت الأنا في مرآة الغير؛ كما أنه بدل أن يرى الباحث العربي

«صورة الآخر في ذهنه، رأى صورته في ذهن الآخر؛ بدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا، رأى الأنا في مرآة الآخر، ولما كان الآخر متعدد المرايا، ظهر الأنا متعدد الأوجه؛ نبدأ بمرآة الآخر ثم صورة الأنا فيها، مثل (الشخصانية الإسلامية)، و(الماركسية العربية) أو (النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية) أو (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي) أو (الجوانية)»[1]؛ وبذلك تعددت وجوه النظر في خطابنا العربي تبعاً لتعدد مرايا الغير؛ وهو ما نجده واضحاً في انتقال مجموعة من المفكرين والباحثين بين المذاهب والتيارات الفكرية والفلسفية الغربية، دون أن يستقروا على حال مذهبي أو منهجي واحد، بل ودون الوعي بالمتغيرات التي تقع في المناهج والمفاهيم من جراء جدلية الفكر والواقع بداخل المجتمع الغربي؛ حتى أننا بتتبعنا لمجموعة من النماذج الفكرية العربية اتضح لنا واقع الخلط ومأزق التناقض الذي يتخبط فيه الكثيرون؛ الشيء الذي يدل على انعكاس أزمة المنهج الغربي ذاته على الواقع المتردي للمنهج العربي المعاصر.

إن مرد ذلك ـ في اعتقادنا ـ يعود بوجه خاص إلى التطبيق الحرفي للمفاهيم والمناهج والفهوم الغربية بدون تفريغها من محتوياتها الحضارية وخلفياتها الفلسفية والعقدية والإيدولوجية؛ بحيث جرى إعمالها ضمن تطبيقات نقدية مستعجلة للفكر العربي والعقل العربي والواقع العربي، ماضياً وحاضراً، وكأنها مطلقة ومجردة وكلية.

وقد لا أغالي إن قلت في هذا المقام: إن هذه الأزمة، التي سنكشف عن بعض جوانبها لاحقاً[2]، هي نتيجة حتمية لزمت الهوية في خطاباتنا العربية منذ انفتاح الوعي العربي على الغير، ثقافة وحضارة وجغرافية وقوة

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص٧٣.
(٢) انظر المبحث الأول من الفصل الثاني من هذا الباب.

عسكرية واقتصادية وسياسية؛ وقد أسهم العديد من المثقفين والمفكرين في عملية ترسيخ أسباب وشروط وقواعد الاستلحاق الحضاري بالغرب، من أمثال سلامه موسى الذي أعلن سنة ١٩٢٧م ـ وبكل صراحة ـ وجوب الالتحاق بأوروبا، بل وأعرب عن شعوره بالانتماء إليها، حيث يقول: «كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني؛ وكلما زدات معرفتي بأوروبا، زاد حبي لها وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها»[١].

ويقول في مكان آخر، موضحاً رغبته في توجيه وعي المصريين إلى الأخذ بالمرجعية الأوروبية: «فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب، عامل سراً وجهراً على توجيه المصريين نحو الغرب، وفصلهم عن الشرق»[٢]، من هنا كانت دعوته للمصريين إلى استبدال القبعة بالطربوش «لا لأنها تقينا من الشمس والمطر [ولكن] لأنها تبعث فينا العقلية الأوروبية»[٣]؛ ذلك أن القبعة ـ في نظره ـ رمز الحضارة العربية، وأننا «سنبقى في نظر أنفسنا، وفي نظر الأوروبيين، شرقيين حتى نتخذ القبعة لرجالنا ونسائنا، ونعلن انسلاخنا عن الشرق»[٤].

وتزداد دعوته إلى تغريب الهوية العربية، المصرية خاصة، اندفاعاً حينما يعلن أنه «على يقين بأنه إذا كانت الشمس تشرق من الشرق، فإن النور يأتي إلينا من الغرب»[٥]؛ ومن هنا إلحاحه المتواصل على العقل بدل العقيدة، وعلى استقلال الشخصية بدلاً من التقاليد[٦].

---

(١) سلامة موسى: اليوم والغد، ص٧.
(٢) المرجع نفسه، ص٩.
(٣) نفسه، ص١٣٦.
(٤) نفسه، ٢٥٥.
(٥) سلامه موسى: الأدب للشعب، ص١٢.
(٦) سلامه موسى: تربية سلامة موسى، ص٣١٩.

تفصح هذه النصوص، وغيرها كثير، عن أولى التوجهات الفكرية والثقافية في خطابات النهضة العربية الحديثة، التي كان لها الأثر البالغ في مجموعة من الكتابات العربية المعاصرة. كما تكشف ـ من جانب آخر ـ عن الاختيار الحضاري الذي فضله، هؤلاء وأولئك، للخروج من أزمة البحث عن الملامح الضرورية للهوية، بحيث قامت في مجموعها على ضرورة التأكيد على اعتماد المرجعية الأوروبية في بناء قواعد الهوية المصرية وتشكلها؛ وذلك لأن منطق الغرب ـ كما يقول أحدهم ـ قائم على العقل والذهن، في حين تقوم روح الشرق على العاطفة فحسب[1]؛ ومرد ذلك ـ في اعتقاده ـ إلى «أن في الشرق استسلاماً محضاً للغيب»[2]؛ ولذلك لا بد للمصريين من التخلص من العرب؛ لأنهم يختلفون عنهم دماً وثقافة ومنطقاً وأخيلة. هكذا!

ومن جهته، سعى طه حسين ـ من خلال مشروعه الفكري والأدبي والثقافي ـ إلى تدعيم هذا الخط لإعادة تشكيل هوية المجتمع المصري خاصة؛ وقد دافع عن الرؤية التي تعتمد الخلفية الحضارية الغربية مرجعيتها الأساسية، ورد ذلك إلى أن مصر كانت «دائماً جزءاً من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها»[3]؛ ولذلك لا بد من بذل قصارى الجهد من قبل المصريين لتحقيق خطوة الاتصال والتواصل مع الثقافة الأوروبية، على اعتبار ـ وكما يقول: «أن مقياس رقي الأفراد والجماعات في الحياة المادية مهما تختلف الطبقات عندنا، إنما هو حظنا من الأخذ بأسباب الحياة المادية الأوروبية»[4].

لقد حاول طه حسين ـ كأحد الرموز الفكرية والثقافية التي كان لها

---

(١) إسماعيل أدهم: المؤلفات الكاملة: تحرير وتقديم: أحمد إبراهيم الهواري ٣/ ٦٦.
(٢) نفسه، ص١٤١.
(٣) طه حسين المجموعة الكاملة ٩/ ٣٦.
(٤) المرجع السابق، ص٤١.

الأثر الواضح في أجيال عديدة من المفكرين المعاصرين ـ التأكيد على شرعية انتساب المصريين للجنس الأوروبي، ثقافة وعقلاً وتاريخاً، وذلك في محاولة للبرهنة على العلاقة الوطيدة بين العقل المصري والعقل اليوناني من جهة، وعلى التماثل بين العقل الإسلامي والعقل المسيحي في العلاقة بالفلسفة من جهة أخرى؛ الشيء الذي دفعه إلى التأكيد على ضرورة تحقيق دعوته الملحة، والمتمثلة في «أن نمحي من قلوب المصريين، أفراداً وجماعات، هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم من طينة غير طينة الأوروبي، وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوروبية، ومنحوا عقولاً غير العقول الأوروبية»[1].

وبناء على هذه الرؤية المنبثقة من فلسفة الإلحاق الحضاري، يدعو طه حسين إلى أن يكون الاختيار الحضاري أوروبياً، لعلة أن مصر جزء من أوروبا في كل شيء، الأمر الذي يقتضي اللحاق بها؛ ولعله بهذه الدعوة ينتهي إلى إقرار المركزية الأوروبية، وهو ما نلحظه، بشكل واضح، في الكثير من كتاباته، وكتابات من ساروا على دربه وتمثلوا منهجه ورؤيته، حيث يقول ـ على سبيل المثال ـ في خاتمة رسالته الجامعية التي أنجزها في فرنسا عام ١٩٢٧م عن «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»: «إني أعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لو لم يقفوا سير الحركة العقلية في مصر مدة طويلة، لكان الذهن المصري، من تلقاء نفسه، ملائماً للأذهان الأوروبية في الأعصر الحديثة، ولاستطاع أن ينال، بل أن يقدم، قسطه من الرقي العام للحضارة. لكن سيادة الترك كانت عقبة كؤوداً في سبيل ذلك التقدم، فنامت مصر بينا خطت أوروبا خطوات كبيرة، ولم تستيقظ إلا بتأثير الحملة البونابرتية المباركة، فنهضت واحتكت بالأوروبيين الذين غذوا أساتذتها. وأنا أعتقد ـ بمنتهى اليقين ـ أن تأثير أوروبا، وفي مقدمتها

---

(١) نفسه، ص٥٠، ٥١.

فرنسا، سيعيد إلى الذهن المصري كل قوته وخصبه الماضيين»[١].

نحن مع هذا النموذج من النصوص المؤسسة لفهم تغريبي خاص بالنهضة، أمام رؤية فكرية واضحة المعالم بخصوص المرجعية التي يدعو طه حسين إلى اعتمادها في بناء المستقبل الثقافي لمصر الحديثة،تلك التي تقوم على فهم خاص للمماثلة، كأحد أشكال صياغة قواعدها. غير أن الحرص على تحقيق هذا النوع من المماثلة الخطيرة يتحول في نهاية المطاف إلى الامتثال، حينما تتحول مقارنة المفكر، بين العقل العربي والعقل الغربي، إلى جعل النموذج الحضاري الغربي معياراً لهذه المماثلة والمقارنة، وتبعاً لذلك، يتوجب على العقل العربي الامتثال له والسير وفق النموذج الذي يحدده له سلفاً.

هكذا يتبين، بوضوح، أن فعل المماثلة في الفكر النهضي العربي، هو من أعظم الآفات التي ما كان لها أن تستقر داخل خطاب الهوية العربي، الحديث والمعاصر، لولا الحضور القوي للموجه الثقافي الغربي في الثقافة العربية؛ هذا الموجه الذي يحاول أصحابه العمل على ترسيخ كونية خطابه ونموذجه الحضاري، وهو ما نلمسه بشكل واضح المعالم في إقرار طه حسين نفسه بكون المستشرقين، وبالنسبة له «الحجة القاطعة، ومثله الأعلى»[٢]؛ لأنهم ـ وكما وصف ذلك بقوله في (الأيام) ـ «ملكوا عليه أمره، واستأثروا بهواه» حتى «خرج من حياته الأولى خروجاً يوشك أن يكون تاماً لولا أنه يعيش بين زملائه من الأزهريين والدرعميين وطلاب مدرسة القضاء وجه النهار وشطراً من الليل، لكن عقله قد نأى عن بيئته نأياً تاماً، واتصل بأساتذته أولئك اتصالاً متيناً»[٣].

---

(١) نفسه، ٨/١٦٦.

(٢) انظر أحمد بوحسن: الخطاب النقدي عند طه حسين، ص٣٦.

(٣) طه حسين: الأيام، ص٣٤٩.

وعلى الجملة، يمكن القول مع الدكتور عبد الله إبراهيم: إن كثيراً من جهود طه حسين الفكرية والنقدية قد انتظمت «ضمن إطار الموجه الثقافي الغربي الذي تدخل في ترتيب آرائه؛ لأنه امتثل لسياقاته العامة، دون أن يقف منه موقفاً نقدياً حوارياً، واقتباساته الكثيرة التي حاول أن يكيفها لتوافق موضوعاته الأدبية أو الفكرية العربية، أدت، في النهاية، وظيفة مضادة لما ينبغي أن تقوم به، فبدل أن تتمثل طبيعة الموضوعات المدروسة، وتتمكن من أن تندمج في سياقاتها، لتقديم تحليل كفء وفاعل بوصفها مكونات ضمنية فيها، قامت على العكس، بتمزيق الموضوعات (. . .) فجاءت تلك الجهود، وهي تحمل في طياتها نوعاً من الانتقائية التوفيقية، التي يشحب فيها الوعي النقدي، وترتفع درجة الانتقاء المرسل؛ هي نوع من التوفيقية التي تطمح أن تصالح الأضداد، دون أن يكون لها الوقت الكافي للبحث عن التجانس، أو الإلحاح على منظور واحد متلاحم، أو إدراك المسافة المراوغة التي تفصل بين التوفيق والتلفيق»[1].

لقد سعيت ـ من خلال النصوص التي استشهدت بها سابقاً ـ والتي تعبر عن مجموعة من التصورات التي تدعو إلى تبني الخيار الثقافي الأوروبي في الثقافة العربية الحديثة في مرحلة مخاض المجتمع والوعي العربي على حد سواء ـ إلى تكوين صورة أولية تقربنا، مرحلياً على الأقل، من فهم عمق أبرز الإشكالات الضخمة التي لا تزال تثقل كاهل الوعي العربي، وتذيقه مرارة المعاناة الحضارية،وهو إشكال العلاقة الموجودة ـ في مجال تحديد الهوية وتكوينها ـ بين الأنا والغير، والذي تفصح عنه هوية المفكرين أنفسهم، الذين يشكلون بتصوراتهم تلك، خطاب المعلن المندفع، بقوة الانبهار والافتتان أو المصلحة الذاتية، باتجاه التقليد وتبني النموذج الأوروبي ثم الغربي من بعد ذلك؛ الشيء الذي يدفعنا إلى التأكيد

(١) عبد الله إبراهيم: الثقافة والمرجعيات المستعارة، ص٤٩.

ـ مع سامي سويدان ـ على «أن التساؤل حول هوية المتكلم هنا، في إطار العلاقة بين العربي والغربي والأوروبي، يفضي إلى إشكالية واضحة لا يستقيم القول معها بعلاقة بين أنا (عربي) وآخر (غربي)، بقدر ما يتحول هذا الآخر إلى أنا وذاك الأنا إلى آخر؛ وبقدر ما لا يعترف الآخر (الأوروبي المتبنى) بالأنا (العربي المنتمي إليه)، لا ينفك هذا الأنا عن أن يكون جزءاً من الآخر المطروح (العربي المرفوض)، بالإمكان إعادة طرح المسألة بصورة مختلفة تسمح برؤية التداخل والاختلاط والتمازج إلى جانب المواجهة والصراع؛ كما أن بالإمكان العودة إلى العوامل السياسية والاقتصادية التي تحكم العلاقات بين الدول والشعوب، وإلى الأوضاع الاجتماعية والثقافية التي تتم فيها، وبصورة خاصة إلى الطابع الاستعماري والإمبريالي للنظام الرأسمالي، وما ينتج عنه من علاقات تبعية وارتهان واستغلال واستلاب»[١].

هكذا يتبين كيف يكابد الوعي المشكل لنسيج الفكر النهضي العربي ـ منذ نهاية القرن التاسع عشر ـ عناء مضاعفاً بمواجهته لذاته من جهة، وإكراهها على خوض مواجهة غير متكافئة مع الغير من جهة أخرى؛ وقف خلالها مفكرونا موقفين متعارضين عبرا عن أزمة ثنائية الجانب، تمثلت بتيارين كبيرين، يرى أحدهما أن إنجازات الغرب ذات سمات عالمية، بصرف النظر عن مصادرها الخصوصية ومركزيتها، وأنه لا مكان للتحرر من ثقافته وهيمنة نموذجه الحضاري؛ في حين يرى التيار الثاني أن إنجازات الغرب قد همشت ثقافته ونموذجه الحضاري، بل وكل الثقافات والهويات البعيدة عن مرجعية ومركزه، وعلى هذا الأساس، تم اعتماد مقولة الغرب في الوعي العربي الحديث من جهتين: الغرب الذي يمثل التحدي

---

(١) سامي سويدان: «التباسات الهوية ومأساوية الاختلاف»، مجلة الفكر العربي، ع٩٠/١٩٩٧، ص٢٥، ٢٦.

والاستعمار والاستغلال من جهة، والغرب الذي يمثل النموذج والعقل والحرية والديموقراطية... من جهة أخرى.

إنه - بصيغة أخرى - وكما عبر عن ذلك البعض، «جانوس ذو الوجهين: وجه ملاك ووجه شيطان؛ ويصبح الاختيار أعسر وأحرج كلما شعر المرء بأن الشيطان هو ثمن الملاك، وأن هذه الأوجه السلبية هي الثمن الذي يتعين قبوله وأداؤه لتحقيق التقدم، فكأن أوروبا لم تحرر الفرد إلا لتستعبده (...) [و] لم تعلمه القراءة والكتابة إلا لتجعله قادراً على تمثل التكيف الإيدولوجي، [و] لم تجعله منتجاً إلا ليصبح مستهلكاً»(١).

وبهذا وذاك، يتبين بكل وضوح أن مشكلة المرجعية تدل عند البعض من المفكرين على ضرورة التمايز عن الغير، ومطالبة بحق الاختلاف، في حين تدل عند آخرين على المماثلة والامتثال واستنساخ التجربة الحضارية في وجهها الثقافي والفلسفي للغرب.

وعلى الرغم من ملازمة هذه المشكلة لسؤال النهضة منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، فإن الأمة العربية ظلت لحد الآن تشكو من حدتها، وآثارها وأزمتها، وقد نتجت هذه المشكلة «عن واحد من اثنين: إما عن إحساس بانفصام عن شعور بأن (نحن) ليس هي (نحن)، وإما عن تعين بالآخر من الخارج قسراً، وخلافاً لشعوب أخرى من العالم الثالث، فإن العرب يعانون من أزمة الهوية هذه بكلا معنييها؛ فهم من جهة أسرى إحساس بانفصام: فـ (هم) ما عادوا (هم) بالقياس إلى ماضيهم الذي كان من أكثر من وجهة نظر، عصراً ذهبياً؛ وهم من جهة ثانية يرزحون تحت وطأة إحساس لا يقل مرارة بأن الآخر هو الذي يعينهم، وبما أنهم يحتلون، في جدلية التطور والتخلف، طرفها السالب، بينما يحتل الآخر -

(١) انظر الكلمة الافتتاحية لمجلة الوحدة: «النهضة في أفق وحدوي»، مرجع سابق، ص٤.

وهو هنا الغرب ـ طرفها الموجب، فإنهم يبدون وكأنهم متوزعون بين مخرجين: أن ينسبوا ما هم فيه من تأخر وتجزئة إلى تقدم الآخر ووحدته؛ وهذا قد يحررهم من عقدة الذنب، ولكنه لا يخرجهم مما هم فيه، أو أن يأخذوا على عاتقهم مسؤولية واقعهم الراهن، وهذا قد يكون طريقهم إلى الخروج مما هم فيه، ولكنه يزيدهم إحساساً بالذنب»[١].

لقد استبان لنا ـ في سياق ما قدمناه سالفاً ـ أن سؤال المرجعية في بنية الفكر النهضي العربي، نتج ـ بشكل أساسي ـ عن الشعور المتزايد بضرورة التميز والممانعة وعدم القول بضرورة الاندماج الكلي في تركيبة الحضارة الغربية من جهة، ومن حصيلة النتائج السلبية التي أفرزتها الحداثة التي فرضت على المجتمعات العربية من جهة أخرى؛ وبذلك تسلل سؤال المرجعية ـ وما يتضمنه من أسئلة عن الهوية ـ إلى أعماق الإنسان العربي وانفعالاته وعواطفه وأفكاره وأحكامه وآرائه، ليكون تصوراً محدد المعالم للموقف من التعامل مع الغرب الحضاري. غير أن ما يطغى على حديث المرجعية، في هذا الموقف، هو الإحالة المستمرة على العالم الخارجين الذي يصبح مرجعاً في كثير من الأحيان، بحيث «تعمل الذات المتحدثة، دوماً، على صياغة حاجز تحتمي وراءه الحياة الداخلية، إلا في حالات ردود الفعل إزاء الأحداث والأشياء والناس، وتبدو الذات وكأنها غائبة، ممسوحة داخل تسلسل الأحداث الخارجية»[٢].

على هذا النحو، يظهر جلياً أن إشكال المرجعية قد لازم الخطاب النهضي العربي منذ بدايته الأولى، إذ بقي السؤال المتعلق بالنهضة حاضراً بكل ثقله وحمولته، وإن تعددت تعابيره وأشكاله؛ وقد زادت الأوضاع التي

---

(١) الكلمة الافتتاحية لمجلة الوحدة: «الهوية والهوية القومية»، ع٥، س١/ ١٩٨٥، ص٤.

(٢) محمد نور الدين أفاية: «في الهوية والاختلاف» المرجع نفسه، ص٣٨.

مر بها الواقع العربي ـ ولا يزال ـ من حدة أزمة الهوية، وتعميق أشكالها، خاصة وقد توزعت الخريطة العربية الراهنة بين مجموعة من الهويات[١]، التي يغلب عليها طابع الصدام والصراع أكثر من الوئام والائتلاف، ولعل من أبرز ما أفرزته هذه المشكلة، أزمة الأصالة والمعاصرة، التي لا يمكن النظر إليها إلا من خلال سؤال الهوية وأزمتها، والتي تبرز بوضوح في أشكال عديدة، لعل من أبرزها استفحال مشاعر العجز والتبعية التي تهدد صورة الهوية الذاتية والجماعية، وتجعلها غير مقبولة لأنها تحمل ـ كما يقول الدكتور مصطفى حجازي ـ «دلالة التبخيس الذاتي، وما يصاحبه من تفجر للصراع والقلق؛ ولذلك فإنها غير قابلة للاحتمال على المدى البعيد، ولا بد لها من مخرج يصحح هذه الصورة، ويدخل عليها بعض التوازن حتى تصبح مقبولة»[٢].

ففي فترات الهزيمة والتقهقر يحدث نوع من الانكفاء إلى الماضي، والاحتماء بأمجاده، والدعوة إلى اتخاذه وسيلة أساسية لتقويم الهوية وصورة الذات الجماعية، وإعادة الاعتبار إليها، أو يحدث هروب إلى الأمام من خلال التنكر للذات، والنفي في الزمان والمكان، والتعلق بمظاهر التغريب ووهم الخلاص من خلال الالتحاق بركبه، نظراً لما يمثله من قيمة تبدو مطلقة وذات فتنة لا تقاوم، وبذلك «يستمر الأمر على هذا المنوال ما بين هروب إلى الماضي، أو هروب من الذات إلى الآخر؛ وتستمر محاولات التنظير للخروج من المأزق»[٣].

لقد برزت ـ إذن ـ مشكلة المرجعية في مجالنا الفكري، بوصفها إحدى أبرز مشكلات الخطاب العربي الحديث، في حاضنة ضعف المجتمع العربي من جهة، وتبلور الوعي النقدي العربي من جهة أخرى؛ كان لحضور الغير (الغرب)، فكراً وثقافة وقوة، وقعٌ ملحوظٌ في إعادة تشكيل

(١) مصطفى حجازي: ثقافة الطفل بين التغريب والأصالة، ص١٤٩.

(٢) نفسه.

(٣) كالهوية الوطنية والهوية القومية والإسلامية والهوية الطائفية.

أجزاء كثيرة من هذا الوعي المضطرب الذي غاب قروناً طويلة عن ساحة الفعل الثقافي ـ الفكري المتميز، بل وعن التوجيه لسكة اختياراتنا الحضارية، التي تحكمت فيها سياقات فلسفية وإيديولوجية محددة، بقي خلالها الفكر العربي ملازماً لآفة التخلف والارتهان الحضاري للأمة.

غير أن الذي نرغب في تسجيله ـ ها هنا ـ ونحن نناقش قضية المرجعية في فكرنا النهضي العربي، هو أن هذا الإشكال كان وراء نشوء مجموعة من الأسئلة ـ المعبرة عن عمق الإحساس بمعضلة الأصالة والمعاصرة، الذات والآخر، الإسلام والغرب، لعل من أبرزها سؤال صاغه شاكر مصطفى قبل حوالي ربع قرن، قال فيه: «لماذا تطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل، ودون كبير جدوى؟ هذا السؤال المصيري النازف كالجرح في ضمير كل عربي ملتزم. إذا ما يزال يأخذ يوماً بعد يوم أبعاداً مأساوية متزايدة، فلأنه قد مضت على ارتطام هذه الأمة بالحضارة الحديثة وبمعطياتها وآلائها سنون بعيدة؛ كتلة الأقاليم العربية مضت عليها الفترة الزمنية الكافية لتكون في مستوى العصر، وتكنولوجيته وفيضه الحضاري؛ معظمها ـ على الأقل ـ انطلق قبل الصين التي بدأت منذ ربع قرن، بعضها قبل روسيا التي بدأت منذ سبعين سنة، وبعضها قبل اليابان التي بدأت منذ مئة سنة، ومع ذلك، فهذه الأمم وصلت، كلها وصلت، بينما لم يصل أي إقليم عربي طليعي إلى شيء بعد... مأساوية السؤال إنما تنبع من احتمالات الأجوبة عليه: فهل وصلت الأمة حقاً مرحلة الشيخوخة، فهي إلى الإدبار والعقم الحضاري؟ أم أضاعت الطريق؟ وأنى الطريق؟ أم ثمة من الأمراض المعقدة في تكوينها العام ما يشل المفاصل التي تسير السير الذي يقتضيه إيقاع العصر؟ تلك المسألة»[1].

(١) شاكر مصطفى: «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي» مجلة العرفان (السورية)، ع١٤٨/١٩٧٧، ص٧ ـ ٨.

لقد حاولنا ـ بكل إيجاز ـ في الصفحات السابقة عرض بعض مستويات إشكال المرجعية في خطابات الفكر النهضي العربي، لنكشف ـ من خلال ذلك ـ عن بعض العوامل التي تقف وراء تأزم الوعي العربي المعاصر من جهة، وتقديم النماذج التي تحاول ـ قدر جهدها ـ تحقيق مطلب المماثلة أو الامتثال للنموذج الغربي، للخروج من هذه الأمة من جهة أخرى؛ اتضح لنا خلالها أن قضية المرجعية تمثل أهم المعضلات التي لا يعاني منها الفكر العربي لوحده، بقدر ما يعاني منها الإنسان العربي، بل وذلك المنتمي إلى المجتمعات المتخلفة أو تلك التي ذاقت مرارة الاستعمار، أو ما تزال تعيشه بالوكالة عن طريق أبناء المجتمع أنفسهم؛ أولئك الذين آثروا الدفاع عن خطاب المماثلة والمطابقة عوض الدفاع عن خطاب التأسيس والتأصيل لهوية ثقافية وفكرية تسهم في مشروع تشكيل خطاب حضاري قادر على الحفاظ على الذات من الذوبان والانصهار في بوتقة الثقافة التي تنشد العالمية بالدوس على حق الشعوب في الاختلاف.

لقد أسهم العديد من المثقفين والمفكرين، وخاصة منهم أولئك الذين تتلمذوا داخل المؤسسات الأكاديمية الغربية، في مشروع نقل التصورات الفلسفية، والحرص على ترسيخها وتكوين أجيال من المثقفين والمفكرين المحليين للإسهام في استمرارها والدفاع عنها في وجه ثقافة التأصيل والتأسيس؛ وبدل الإسهام في بناء القواعد الصلبة للأمة، كانوا المعاول التي تقوّض الأصيل وتجذّر الدخيل، فكانت النتيجة الحتمية هي أزمة الهوية، التي تزداد حدتها كلما نظرنا إلى القضية ـ موضوع البحث ـ في علاقتها بالموقف من الماضي، والتراث على وجه الخصوص، وتظل الأزمة حاضرة في جل الكتابات التي تحرص ـ كل الحرص ـ على معاودة مراجعة التاريخ والتراث، من أجل تقديمه، في حلة جديدة، للأجيال التي صودر حقها في الانتساب إلى تاريخ حافل بالإنجازات وعظمة الإبداع

الفكري والثقافي، الذي لا يزال يبهرنا، لا ببريقه، كما الثقافة الغربية الداخلية، وإنما بما يتضمنه من اجتهادات كانت وراء قوة الأمة وصمود الهوية العربية الإسلامية في وجه الزحف الحضاري الخارجي، الذي ما استطاع تحقيق مشروعه إلا بعد ما فقدت الأمة المعالم الحقيقية للهوية التي تمنح الإنسان العزة بالنفس والقابلية للاعتماد على الذات بالوثوق في قدراتها وإمكاناتها؛ ويوم اضطربت الرؤية، توزعت خريطة الفكر العربي إلى تيارات واتجاهات لا يجمعها إلا الصدام والعنف الفكري.

وإذا كان السؤال الذي يصاغ عادة عند إثارة قضية المرجعية في علاقتها بالهوية هو: من نحن؟ فإن السؤال الممكن صياغته عند محاولة ربط العلاقة بين القضية المرجعية وقضية التراث، هو: ما موقع التراث في جدلية الذات والواقع؟.

إنه السؤال الذي به نختزل أبرز إشكالات الموقف من التراث وما يتضمنه من وقائع تاريخية، وتراكم معرفي وثقافي ضخم لا يمكن ـ بأي حال من الأحوال ـ تجاوزه هكذا بجرة قلم، أو تحت ضغط حضاري، أو استجابة لمصلحة إيديولوجية مرحلية.

لا سبيل إلى الشك ـ إذن ـ في أن قضية المرجعية استمرت تشكل ـ في الفكر النهضي العربي ـ واحدة من أكثر القضايا أهمية وتأثيراً في صوغ الإشكالات النظرية المركزية التي اشتغل عليها وانتظم على قاعدتها إنتاجه الفكري؛ ومن ينظر في المدونات الكبرى لهذا الفكر يستطيع أن يقف على آثار هذه القضية في العلاقة بالتراث، وخاصة إذا ما تم استحضار شساعة خطاب القراءة بعين الغير في هذا الفكر؛ الشيء الذي يدل ـ بكل وضوح ـ على أزمة الفكر النهضي العربي تجاه العلاقة بالتراث، بحيث أثر إشكال المرجعية في هذه العلاقة تأثيراً واضحاً للغاية، سيطرت خلاله التبعية على مجريات الرؤية والتحليل، بل وعلى تفاصيل القراءة، ويعود ذلك ـ كما

يقول رضوان السيد ـ إلى «طبيعة البيئة المدرسية والجامعية المعاصرة في الوطن العربي، وهي بيئة تقلد الغرب الأوروبي بشكل كاريكاتوري، ليس في المسار العام، بل في التفاصيل أيضاً، فالتبعية التي نعنيها هنا هي تبعية المصلحة والمجال والرؤية التحليلية»[١].

لسنا في كبير حاجة إلى بيان آثار إشكال المرجعية في العلاقة بالتراث، خاصة وقد أوضحنا ـ فيما سلف من الصفحات ـ الأزمة الخانقة التي يعيشها الفكر النهضي العربي من جراء هذا الإشكال الذي يعتبر ـ بحق ـ من أهم إشكالات هذا الفكر؛ لأنه القمين بتحديد الأرضية التي سيقف عليها مفكرو النهضة العرب، وهم يعالجون أكبر بل وأخطر الإشكالات الفكرية: إشكال النهضة، وقد لا نجانب الصواب إن قلنا ـ ها هنا ـ: إن من آثار هذه الأزمة تحول العلاقة بالتراث ـ في إطار هذا الإشكال ـ من الوظيفة المعرفية إلى الوظيفة الإيدولوجية؛ وذلك لأن الصراع الدائم بين مختلف التيارات الفكرية، المختلفة المنازع والمنابع والمرجعيات، يؤثر بشكل قوي في العلاقة بالتراث؛ ولعل أخطر ما في هذا التحول التعاملُ مع التراث من خلال سؤال الإيدولوجيا، بدل التعامل معه من خلال سؤال المعرفة، ليصبح خلالها كل إنتاج فكري محكوماً ـ سلفاً ـ بحاجة ما، تحقق الإشباع في ظل فقر الواقع العربي وتأزمه؛ بل وتتحول خلالها المعركة من إطار إنتاج المعرفة إلى تعميق الشرخ الفكري داخل وعينا النهضي العربي، لتصير خلالها العلاقة بالتراث ـ في إطار صراع المرجعيات والمضاربات الإيدولوجية ـ مؤسسة على خلفية تدفعه ـ أي: التراث ـ إلى الانخراط في معارك الحاضر؛ الشيء الذي يبين كيف يتسبب إشكال المرجعية في الفكر النهضي العربي في أزمة العلاقة بالتراث في

---

(١) رضوان السيد: «مشكلات البحث الاجتماعي العربي» مجلة الفكر العربي المعاصر، ع٣٧، ٣٨/١٩٨٣، ص٧ ـ ٨.

منطقة جذب مغناطيسي بين المعرفي والإيدولوجي منذ تولدت بداخل فكرنا النهضي العربي إلى اليوم.

إنه مهما حاولت مجموعة من الكتابات المعاصرة تبرئة الذمة من أثر الإيدولوجيا في اشتغالها بقضية التراث، فإن مدوناتها تفصح عن عمق الأثر الذي خلفه إشكال المرجعية في أسئلتها بخصوص العلاقة بالتراث؛ إذ تحمل متون الكثيرين العديد من بصمات هذا الإشكال، وخاصة منها تلك التي ينتمي أصحابها إلى تيارات فكر التنوير العربي.

إن السجال الفكري الذي دار بين مختلف تيارات الفكر النهضي العربي، منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، حول قضايا النهضة والتخلف والتحديث والهوية والعلاقة بالماضي والغرب؛ سجال ينطوي على جملة من الإكراهات المعرفية التي تسبب في بروزها الصراع الإيدولوجي الذي تدور رحاه ـ منذ قرن ونيف ـ بين العديد من التيارات، التي يراوح أصحابها الخطو بين المنافحة عن حق الذات في اختيار المرجعية التي تناسبها، وبين المطابقة التي تسببت في إفشال مشروع النهوض الحضاري؛ لأنها عوض تأسيس الذات بنقد الذات، دفعت بالمجتمع العربي إلى القبول بنموذج الغير، وكأنه من المسلمات.

لا بأس إن أكدنا ـ في ختام هذا المبحث ـ على أن تاريخ صراع المرجعيات في الفكر النهضي العربي امتد بشكل قوي إلى العديد من المجالات، لعل من أبرزها مجال المنهج؛ انتقل ـ خلالها ـ هذا الضرب من الصراع إلى معركة منهجية استنزف الفكر العربي ـ بسببها ـ العديد من الطاقة التي كان من المفروض استثمارها لبناء نسق معرفي عربي قوي قادر على ممارسة فعل النقد بشكل يثبت هوية الذات العربية وخصوصيتها؛ فأضحى البحث في إشكال المنهج بحثاً عن أقوم المسالك لقراءة التراث؛ الشيء الذي تسبب في تعميق أزمة المنهج في فكرنا النهضي.

ونظراً لما لقضية المنهج من صلة متينة بموضوع بحثنا، فإنني سأحاول في الفصل الثاني من هذا الباب، مقاربة إشكال القضية في محاولة لتلمس أسباب الأزمة وتجلياتها من جهة، والإسهام - من جهة أخرى - في عملية التأسيس والتأصيل التي تنادي بها العديد من الكتابات النقدية المعاصرة.

الفصل الثاني

أثر الإشكالات
في مناهج القراءة

المبحث الأول

سؤال المنهج في الفكر النهضي العربي

يجدر بنا ـ في بداية هذا المبحث ـ الإشارة إلى أن من أهم خلفيات الحديث عن سؤال المنهج في الفكر النهضي العربي، وما يتصل به من حديث عن إشكال المفهوم؛ ما له علاقة بقضايا قراءة الذات، ماضياً وحاضراً من جهة؛ وقراءة ما أنتجه الفكر الغربي من نظريات ومفاهيم ومناهج من جهة أخرى؛ في محاولة لاستثمار ما يمكن استثماره، من كل ذلك، لتحديد وسائل نهضتنا وتجاوز عقبات التخلف.

وقد لا نجانب الصواب إن قلنا بهذه المناسبة: إن الوعي بسؤال المنهج في فكرنا النهضي العربي برز بشكل مثير للغاية من كتابات النقد الذاتي التي فجرتها نكسة ١٩٦٧م على وجه الخصوص. فما كان لهذا السؤال أن يظهر لولا شعور العديد من المفكرين بأن ثمة أزمة حادة مست كيان التفكر العربي فأنتجت التخلف والهزائم والنكسات؛ فكان ضرورياً بسط هذا السؤال على المناقشة والمساءلة بحثاً في بنية فكرنا العربي ذاته

عن الإجابات الممكنة لأسئلة الممارسة التأويلية في علاقتها باستيراد الآليات المنهجية.

من هنا تنشأ الحاجة إلى تخصيص حيز للكلام عن هذا السؤال ومناقشة إشكاله في فكرنا العربي؛ خاصة ونحن نعرف طبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط علاقتنا بالماضي، رؤية وموقعاً وتقويماً وإعمالاً؛ إذ يتحكم الجهاز المفاهيمي، الذي يستند إليه كل مفكر، في تكوين الرؤية وتحديد الموقف وصياغة أسلوب التعامل مع التراث، وهو ما تشهد عليه الساحة الفكرية العربية المعاصرة، المصاغة، منهجياً ومفاهيمياً، صياغة فسيفسائية معقدة لم تمنح الذات العربية، لحد الآن، الإمكانات الضرورية، والسبل الكفيلة بتشكيل الصيغ المطلوبة للتعامل مع التراث، رؤية وموقفاً.

فالقراءة السريعة لخريطة الخطابات العربية المعاصرة تمنحنا حق التأكيد على أنها خطابات لا تمارس حقها في الحضور التاريخي إلا من خلال الاستناد إلى مرجعيات أفرزتها منظومات حضارية مغايرة زمناً تارة، وزمناً وثقافة تارة أخرى؛ الشيء الذي يجر هذه الخطابات إلى دائرة الصراع بين المطابقة والاختلاف بشكل حاد جداً؛ يحاول أصحاب فكر المطابقة، خلالها، الدفاع عن مشروع حضاري يلتمس الشرعية من خلالها عامل الاستعارة والتبني والارتباط بفروض فكرية وثقافية شائعة؛ في حين يرفض أصحاب فكر الاختلاف هذا اللون من العلاقات الملتبسة التي كثيراً ما يشوبها نوع من الإغواء الثقافي والإيدولوجي؛ وهو رفض مؤسس على ضرورة استبدال ثقافة الاستعارة والافتراض بثقافة الهوية والأصالة، يكون فيها الإحساس بقوة الانتماء إلى أمة لها ثقلها الحضاري والتاريخي، عاملاً مهماً للتخلص من عقدة الدونية والإقصاء الحضاري، التي تحاول المنظومات الغربية ترسيخها وتوظيفها للهيمنة الحضارية والإبقاء على حال الارتهان الفكري والثقافي، الذي يسهم في تدعيم خط الإبقاء على التبعية السياسية والاقتصايدة، وبالتالي استبعاد كل المكونات القابلة للنهوض،

وتفجير عناصر الحراك الحضاري من جديد؛ الشيء الذي قد يتسبب في انهيار الأنساق الحضارية التي تعيش على سلطة الإقصاء الحضاري.

على هذا النحو يظهر جلياً أن أي حديث عن وضعية التعامل مع التراث داخل الفكر العربي النهضي يحتم علينا الحديث عن الأدوات والآليات المنهجية والمفاهيمية التي تم توظيفها وإعمالها في عملية التعامل مع التراث؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذا التعامل يمر عبر قناتين اثنتين، يشكل التراث، في أولاهما، مكوناً من مكونات هذا الفكر، له سلطته وثقله وتأثيره؛ ويصبح، في ثانيتهما، موضوعاً للقراءة.

إننا بهذا النوع من الفهم، نكون أمام رؤيتين، تنظر الأولى إلى العلاقة من جهة سلطة التراث على الفكر العربي المعاصر، والثانية إلى العلاقة من جهة سبل إعمال هذا الفكر للمنهج أثناء التعامل مع التراث؛ الشيء الذي يفرز لنا إحدى أكبر المشكلات المعرفية، ويتعلق الأمر بكون التراث مكوناً وموضوعاً في نفس الوقت، يصبح خلالها القارئ للتراث ذاتاً وموضوعاً، قارئاً ومقروءاً في نفس الآن؛ وبتعبير آخر، يصبح القارئ للتراث، وفق هذه الرؤية، قارئاً لذاته وللخلفيات التي تشكل كيانه التاريخي والمعرفي والثقافي، الشيء الذي يجعل المقروء، في نهاية المطاف، جزءاً من ذات القارئ، والموضوع المقروء بعض هذا القارئ، ولعل من أبرز الأسئلة التي يمكن صياغتها في هذا المقام السؤال التالي: كيف تستطيع الذات دراسة إحدى مكوناتها المشكلة لهويتها ووعيها بالشكل العلمي المطلوب؟ وبصيغة أخرى: كيف يمكن للدارس، الذي يعد التراث جزءاً من تاريخه وهويته ووعيه، أن يحقق شرط الموضوعية أثناء دراسته لهذا التراث؟ خاصة إذا علمنا، وكما يقول الدكتور طه عبد الرحمن، أنه «لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى؛ لأنها، وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل

جانب، وتنفذ فينا من كل جهة؛ كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا؛ لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أأقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي، أم تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا»[1].

في سياق ما سبق، يظهر جلياً أن الحديث عن المنهجية في الفكر العربي المعاصر يندرج ضمن مساحات المناقشة والسجال الذي دار، ولا يزال، حول قضية التأصيل والتحديث، فالمنهجية باعتبارها أساس النظر والتحليل والتعليل والنقد والتركيب وصياغة القوانين والرؤى؛ ارتبط الحديث عنها في الآونة الأخيرة بأزمة الفكر العربي؛ خاصة والمجتمع الذي ينتمي إليه هذا الأخير، عاش تاريخاً حافلاً بالتخلف والانحطاط والتبعية والاستلاب، الشيء الذي عرض الفكر العربي، في حد ذاته، لهذه الآفات الخطيرة، التي انعكست سلباً على الذهنية العربية الحديث والمعاصرة.

وقد لا نجانب الصواب إن قلنا ـ بالاستناد إلى هذا الضرب من الفهم ـ: إن الحديث عن المنهج لا يقتصر على المفكرين فقط، بقدر ما يمس كافة القطاعات المشكلة لنسيج المجتمع العربي كذلك؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الصراع الدائر اليوم بين مختلف التيارات الفكرية في المجتمع العربي هو في عمقه صراع من أجل المنهج؛ إذ يحاول كل مفكر، أو مذهب فكري، تثبيت الدعائم المنهجية التي يؤمن بها ويرى فيها القدرة على تحقيق المطلوب؛ غير أنه، بهذه العملية، يسهم في إلغاء كل ما من شأنه عرقلة هذا التثبيت بدءاً بإقصاء كل البدائل المنهجية لمختلف التيارات الفكرية السابقة أو المعاصرة له؛ وهو ما تشهد له، بصورة

(١) طه عبد الرحمٰن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص١٩.

واضحة، جل الأعمال الفكرية الكبرى التي يصوغ أصحابها ـ في مقدماتها ـ الخطوط العريضة التي تفصح عن الخط المنهجي والرؤية المخالفة لباقي التيارات الفكرية المشتغلة بنفس القضية والموضوع.

لقد تعرف الفكر العربي الحديث والمعاصر على جملة من النماذج في المنهج، تنظيراً وتطبيقاً، منذ بدء التفكير في الأسلوب الكفيل بتحقيق النهوض الحضاري للأمة العربية؛ خاصة وقد أسهمت حركة الابتعاث الفكري والعلمي إلى الخارج في التعرف على مجموعة من النماذج الذهنية المغايرة التي تم نقل أغلبها تحت تأثير فتنة الحداثة وطلباً للتحديث على الشاكلة الغربية؛ بحيث أدت حركة اليقظة العربية الحديثة، على وجه الخصوص، مهمة بالغة الأهمية في تنبيه المثقفين والمفكرين «إلى البون الشاسع الذي يفصل أمتهم عن الركب الحضاري، كما أدركوا أن استمرار تبعيتهم للسلطان العثماني إنما يعني استمرار عنصر الانحطاط الذي ترك بصماته واضحة على كل جانب من جوانب الحياة العربية، سواء على الصعيد الاقتصادي أم الاجتماعي أم الثقافي، ولعل تفشي الأمية وسيطرة الجهل كانا أوضح الآثار التي تركها ذلك العصر»[١].

إنها طبيعة علاقة جدلية من نوع خاص بين الذات والغرب، تمليها طبيعة العلاقة الموجودة بين الغالب والمغلوب؛ تلك التي يعبر عن مدلولها سعي الغالب على الدوام إلى احتضان المغلوب؛ الذي يحاول في أزمنة عجزه التام احتضان المحمول الثقافي والفكري للغالب، كأحد عناصر التطور والتحديث والخروج من بوتقة التخلف. وفي النص التالي يتحدث محمد حسين هيكل عن إحساسه بالأزمة، وأزمة جيله من المثقفين العرب الذين تعاملوا مع أوروبا ودعوا إلى ثقافتها ومفاهيمها بخصوص الحرية

---

(١) عبد الكريم ناصيف: «الترجمة، أهميتها ودورها في تطوير الأجناس الأدبية»، مجلة الوحدة، ع٦١، ٦٢/١٩٨٩، ص٦٤.

والاستقلال والمساواة والعلم، بحيث كشف رجوعهم إلى أوطانهم الوجه الآخر للتمدن الأوروبي الذي قال عن سيله خير الدين التونسي بأنه تدفق في الأرض «فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه، وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فتمكن نجاتهم من الغرق»[1].

أقول: يفصح النص الذي يقدمه حسين هيكل عن عمق أزمة جيل بكامله، بعدما اصطدم فكرهم بالواقع المحلي. يقول: «عاد هؤلاء إلى بلادهم يبشرون بالحضارة الغربية، لكنهم ما لبثوا أن صدمتهم ظاهرتان عجيبتان أثارتا دهشتهم لتناقضهما مع أصول الحضارة الغربية تناقضاً بيناً: الأولى، هذه الحرب المنظمة التي يقوم بها الاستعمار الأوروبي لحرية العقل؛ وقد راعهم من هذه الحرب أنها لم تكن تقبل هوادة قط. أما الظاهرة الثانية، فهي انتشار المبشرين الغربيين في كل مكان من المدن الكبيرة والصغيرة، بل في القرى يدعون إلى المسيحية ولا يأبون التعريض بالإسلام، وقد فتح مرور الزمن عيونهم على حقيقة أخرى لم تكن أقل إثارة لدهشتهم من هاتين الظاهرتين: فما يصدره الغرب للشرق من آثار حضارته قد وقف أو كاد عند أسوإ ثمرات هذه الحضارة، وما كان يأتي بلاد الغرب من الربح المادي يمده بأسباب الرخاء والترف (. . .) ثم كشف تعاقب السنين، من بعد الحرب الأولى عن الحقيقة المؤلمة المضنية، فقضية أوروبا التي حاربت في سبيلها أربع سنوات تباعاً، والتي بذلت فيها مهج أبنائها، لم تكن إلا قضية الاستعمار، ومن يكون له حق التوسع فيه: دول الوسط أم الحلفاء؟ لقد بدت حقيقة أشد من هذه الحقيقة مرارة وإيلاماً، تلك أن الغرب الذي تزعم دوله أنه تحرر من قيود التعصب الديني ما زال يذكر الحروب الصليبية التي نشبت خلال القرون الوسطى بين المسيحية

(١) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص١٦٨.

والإسلام؛ وأن كلمة لورد اللنبي، يوم استولى على القدس، وقوله: إن الحروب الصليبية قد انتهت، كانت تعبر عن معنى يجول بخاطر الدول الأوروبية»[1].

لقد أدت هذه الرؤية، التي تشكلت في خضم معرفة حقيقة الحضارة الأوروبية والغربية، من خلال الواقع المحلي، إلى ارتداد الكثير من مثقفي الليبرالية في الثقافة العربية؛ بل وإلى إعادة النظر في جملة من أدبيات الدعوة إلى الأخذ بأسباب الحضارة الغربية ذاتها التي أحدثت نوعاً من الفتنة في حياة العديد من أبناء هذه الأمة، تفكيراً وتعبيراً وسلوكاً؛ وخاصة منهم أولئك الذين عاشوا في البلاد الأوروبية، أو نشأوا في مدارسها المنتشرة في بقاع كثيرة من الشرق العربي، واستمدوا مثلهم العليا في حياتهم من ثقافتها التي لا تمت إلى الحضارة الإسلامية أو العربية بسبب قريب أو بعيد؛ فهم يعرفون عن تاريخ إنجلترا وفرنسا أكثر مما يعرفون عن تاريخ أمتهم؛ ويعرفون عن مثقفي وفلاسفة وعلماء الغرب أكثر مما يعرفون عن ذويهم، الذين يقربون إليهم من جهة النسب واللغة والدين والتاريخ والجغرافيا.

وبموازاة مع هذه الوتيرة من الرؤية باتجاه الذات والغير، والموقف من التعامل مع الماضي والحاضر، اكتسحت المجال التداولي العربي الإسلامي جملة من المفاهيم والفهوم والنظريات والأنساق المعرفية والمرجعيات الإيدولوجية، عن طريق الترجمة أحياناً، والاقتباس والاقتراض أحياناً أخرى، كان من نتائجها تحول مسار التفكير بداخل الفكر العربي في اتجاه الاستعارة التي لم تقتصر على مجال المفاهيم، بقدر ما مست قطاع المرجعية، فكان للارتجالية والعشوائية في النقل والإعمال

---

(١) محمد حسين هيكل: مذكرات محمد حسين هيكل، ص٤٢، ٤٣ نقلاً عن: حسين معلوم: الليبرالية في الفكر العربي، ص٣٠ ـ ٣١.

أثرهما الخطير في تدعيم آفة الاستتباع الثقافي والفكري؛ إذ غالباً ما كانت عملية التقليد أو التبني تقتصر على البطانة الإيدولوجية التي تلف المفاهيم والنظريات؛ الأمر الذي فشلت معه الذهنية العربية المقتبسة في الانتساب إلى تاريخ الثقافة العربية، بل ورسخت من آفة العوائق المعرفية المتعددة التي لا تزيد إلا من تعميق الهوة بين الذات والغير من جهة، وبين التراث والتحديث من جهة أخرى؛ وهو ما يعني بصيغة أخرى أن إعمال مناهج الفكر الغربي ومفاهيمه؛ تحت تأثير الفتنة المعرفية بالعلوم الإنسانية؛ لم يؤد إلى بناء منهجية محلية قادرة على تحقيق المراد، بقدر ما زكى هيمنة الرؤية المعرفية الغربية وتدويلها، وتأزيم الوضع النقدي وتفاقمه بشكل يعكس مشهداً معرفياً وفكرياً عربياً يستحيل معه قيام نهضة معرفية حقيقية.

إن صورة هذا الوضع المتردي تظهر واضحة المعالم إذا أخذنا بعين الاعتبار ـ في هذا المقام ـ أن مرحلة اقتباس المناهج الغربية واقتراضها، لم تواكبه حركة نقدية عربية تتيح للوعي العربي إمكانات العمل على توجيه حركة النقل والاستعارة نحو المسارات التي يكون فيها الإعمال أنفع والاستثمار أبلغ؛ بل ظلت هذه العملية قائمة على التجريب، وهو ما يعكس الأزمة العامة التي يعيشها الفكر العربي، الذي غيب الكثير من المقدمات الضرورية في تعامله مع المعرفة الغربية، لعل من أبرزها كون الغرب لم ينطلق من فراغ في تأسيسه لنظامه المعرفي المعاصر، وإنما اعتمد على جذور راسخة في تراثه، كان ـ خلالها ـ يمارس نوعاً من المراجعة الذاتية من الداخل؛ لم تتوقف خلالها عودته إلى ماضيه وتاريخه على الرغم من اتصاله بخليط من الفكر البشري، كان في مقدمته الفكر العربي الإسلامي؛ وقد ظلت رؤيته لذاته مستمدة آليات النظر من داخل الذات لا من خارجها، بناء على خلفية معرفية تقتضي التعامل مع القضية من منظور المعرفة المؤسسة على حاجيات العصر وتساؤلات المستقبل، بل وإخفاقات الماضي وتراجعاته؛ ذلك أن للفكر النقدي، بصفة عامة، أصولاً في تراث كل أمة.

ومن الجدير بالذكر ـ ها هنا ـ أن الضرورة المعرفية تقتضي العمل على استحضار الخلفيات التاريخية لنشوء وتكون وتطور الفكر الغربي الذي يرغب دعاة المثاقفة المنهجية والمفاهيمية الأخذ عنه والاستعارة منه بما يكفي لبناء منهجية عربية تكون في مستوى الرؤية النقدية المطلوبة حالياً، والمقصود بذلك أن الحاجة تقتضي استحضار تاريخ تكون المعرفة الوضعية الغربية التي بهرت الكثير من المثقفين والمفكرين والباحثين العرب المعاصرين وفتنتهم.

لقد أدى الصراع من أجل ترسيخ قواعد المنهج العلمي الوضعي، سواء على مستوى العلوم المادية أو على مستوى العلوم الإنسانية، إلى تقويض الفكر الديني الذي كانت تسهر عليه الكنيسة التي يشهد تاريخ الفكر الإنساني عامة، والأوروبي خاصة، على اضطهادها للمحاولات الأولى للفكر العلمي المؤسس على الفهم الوضعي للظواهر المدروسة؛ وقد وجدت هذه المحاولات أسلوباً آخر في اضطهاد العلماء والمفكرين، مارسته الإقطاعية الأوروبية إلى جانب الكنيسة؛ ولا أدل على أبشع صور الاضطهاد الفكري والمعرفي من ممارسات محاكم التفتيش.

غير أن دخول البحث التجريبي من العالم الإسلامي إلى العامل الأوروبي كان «أكبر حدث غيَّر مجرى أساليب التفكير اللاهوتي التي كانت غارقة في التفكير النظري والتجريد الميتافزيقي؛ وكانت هذه المرحلة التاريخية مرحلة تحول حاسمة امتد أثرها إلى كل أجزاء أوروبا، وشكل نواة الثورة العلمية الغربية، ووجه العقول في اتجاه المعرفة العلمية الحقة (...) وقد نتج عن ذلك تغير جذري في عقول الأجيال المتحررة، وسرعان ما أثمر في إيجاد المعاهد العلمية المتخصصة. يقول سان سيمون: «وفيما يتعلق بنقد معارفنا الخاصة ومذاهبنا العامة، فما كاد العرب يبدأون إقامتهم في أجزاء من أوروبا، حتى أنشأوا مدارس لتلقين العلوم التي تقوم على الملاحظة، وظهرت حماسة عامة وجهت كل العقول المتباينة في اتجاه

النور الجديد؛ وأقيمت مدارس مشابهة في كل من أوروبا الغربية، فأنشئت مراصد وقاعات للتاريخ الطبيعي في كل من إيطاليا وفرنسا وإنجلترا وألمانيا»، ولكن الاتجاه العلمي الناشئ، نظراً للتقاليد التي سار عليها التفكير الديني المنهار، كان يضع العلم المرتبط بالحياة، وبكل ما هو واقعي، بمثابة النقيض للدين، ويقف معه على طرفي نقيض، وتلك هي المأساة التي انحدرت إليها العلمانية الناشئة والاتجاه الوضعي على السواء»[١].

وفي معرض الإثارة لهذه المسألة، نشير إلى ضرورة عدم إغفال المسار العلمي الذي آلت إليه المعرفة الغربية بتبنيها للخيار الوضعي ذي الوجهة العلمانية؛ وهو مسار ينبغي أن تفهم طبيعته وآلياته وخلفياته، قبل الإقدام على نقل واستعارة جهازه المفاهيمي والمنهجي لإعماله في ثقافتنا وفكرنا وتراثنا وشخصيتنا؛ وذلك لأنه يقوم على مجموعة من الأسس التي يعتبرها التفكير الوضعي مسلمات لا نقاش فيها؛ بل ويدعي أن ميزة التفكير العلمي السليم لا يمكن أن تظهر إلا إذا اتخذت البحوث والدراسات هذه الأسس مقياساً لكل تفكير وتحليل وتعليل وصياغة القوانين، وعلى الجملة يمكن تلخيص هذه الأسس في العناصر التالية:

أولاً: تفشّي الظواهر الإنسانية واعتبارها كالظواهر الطبيعية؛ الشيء الذي يقتضي التعامل معها بنفس الطريقة التي تدرس بها الظواهر الطبيعية[٢].

ثانياً: إخضاع الظواهر الإنسانية للتجربة العلمية التي تقتضي التأملات والتجريد[٣].

---

(١) محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص٣٧ ـ ٣٨.
(٢) ينظر بتفصيل: إميل دوركهايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، ص٧٠.
(٣) ينظر: أ ـ صلاح قنصوه: الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث.
ب ـ مصطفى الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه.

ثالثاً: اعتبار الإحساس نقطة بدء الدراسة، ولن يستطيع الباحث، كما يقول دوركهايم، أن يتحرر من الأفكار الشائعة، ومن الألفاظ التي تعبر عن هذه المعاني، إلا إذا جعل الإحساس هو المادة الأولية التي لا بد منها في نشأة كل معنى كلي[١].

على هذا الأساس تكونت الرؤية المنهجية في مجال العلوم الإنسانية الغربية التي أعطت للعلم كل السلطات ليمارس النقد والتحليل والبناء وصياغة القوانين العلمية، وأصبحت السيادة مطلقة للمنهج الوضعي الذي استطاع، بعزله ونقده للمناهج الدينية الكنسية والميتافزيقية والفلسفية، أن يحتل مكانة العقيدة في نفوس الباحثين والعلماء والمفكرين. يقول إميل دوركهايم: «العلم وحده هو الذي أعد المفاهيم الأساسية التي تهيمن على تفكيرها، وقبل أن تتكون العلوم كان الدين يقوم بنفس المهمة؛ لأن كل ميثولوجيا تشتمل على تصور مهيإ ـ مبدئياً ـ للإنسان والكون، وقد كان العلم وريثاً للدين»[٢].

لقد أدى الدفاع عن هذا التصور الجديد إلى نشوء الإرهاصات الأولى للفكر الإلحادي الذي يعطي للمجتمع سلطة تشريع الأخلاق والمبادئ، يصبح الإنسان خلالها مقيداً بجملة من القوانين الأخلاقية التي يصنعها وجوده المادي أساساً؛ الشيء الذي يدل ـ بصيغة جامعة ـ على تأثير البيئة المادية والاجتماعية في الإنسان، تفكيراً وتعبيراً وسلوكاً، ولهذا ذهب إميل دوركهايم، في أحد كتبه عن التربية الأخلاقية، إلى أن الكائن الجمعي هو الذي تتوافر فيه الشروط الضرورية لتكوين السلطة؛ على اعتبار أن المجتمع يطغى على الفرد إلى حد هائل لا في السعة المادية فحسب، ولكن في القوة المعنوية أيضاً.

---

(١) ينظر بتفصيل: إميل دوركهايم: المرجع السابق، ص٩٧ وما بعدها.

(٢) Emille: Educatiom et sociologie - p56.

وبناء عليه؛ «فإذا كان المجتمع ذاته هو الذي شرع القواعد الأخلاقية، فلا بد أن يكون هو أيضاً الذي أضفى عليها تلك السلطة التي نعزوها إليها، والتي نحاول تفسير مصدرها (. . .)، فالمجتمع ليس سلطة أخلاقية فحسب، بل إن كل الدلائل تؤكد أن المجتمع هو النموذج والمصدر لكل سلطة أخلاقية»[1].

وعلى هذا الأساس، يكون البديل، من أجل إقامة المجتمع الوضعي، ليس فصل الدين عن الأخلاق الاجتماعية، وإنما تجريدها من كل عناصر التقديس من جهة، وتبديل الدين بتقديس واقعي ـ اجتماعي، وقد أدى هذا المسار، في بناء العلوم الإنسانية الغربية، إلى اختزال الحقائق الإنسانية في جوانبها المادية فقط، وقد لخص أوجست كونت هذه الرؤية بقوله: «إن الوضعية تطرح بشكل منهجي كل ما هو خارق وفوق طبيعي، وترفض قبول كل نظام خاص بالحياة الداخلية مجرداً من تبريراته العقلية»[2]؛ ولعل خلفيات القول بهذه الرؤية يرجع على وجه التحديد إلى التصور الذي يقدمه أصحاب النزعة الوضعية في مجال العلوم الإنسانية للدين الذي يجب أن يكون، كما يقول كونت، ديناً وضعياً، وذلك لأنه لم يعد من الممكن أبداً أن يكون الدين الذي كان في الماضي، ما دام هذا الأخير يفترض طريقة في التفكير متجاوزة. وعليه، فإن الإنسان، ذا العقل العلمي، لم يعد بإمكانه، وفق هذا التصور، الإيمان بالوحي والتعليم المسيحي للكنيسة أو بالألوهية وفق المفهوم التقليدي[3]؛ بقدر ما أصبح من المفروض عليه الإيمان بأن الله ـ وكما يقول دوركهايم ـ هو المجتمع نفسه «الذي يجرنا إلى خارج أنفسنا ويلزمنا بالتوافق مع مصالح أخرى غير

---

(١) إميل دوركهايم: التربية الأخلاقية، ترجمة محمد بدوي، ص٨٦ ـ ٨٨.

(٢) Piérre Ducassé: Méthodc et Intuition chez-Augusié Comte - p38.

(٣) Raymon Aron: Les Etapes de la Pensée Sociologique - p122.

مصالحنا؛ وهو الذي علمنا كيف نسيطر على شهواتنا وغرائزنا، وأن نضع لها القوانين؛ وهو الذي علمنا أن نتضايق، وأن نمتنع وأن نضحي وأن نخضع غاياتنا الخاصة لغايات أكثر سمواً»[١].

وعلاوة على ما تقدم ذكره، نشير كذلك إلى طابع التعميم الذي تحاول غالبية التيارات الفكرية في حقل العلوم الإنسانية التأكيد عليه بهذا الشكل أو ذاك؛ ولنأخذ النظرية الماركسية نموذجاً لذلك، بحيث يستطيع المتتبع لعلم الاجتماع الماركسي الوقوف على هذا المظهر، الذي يتنافى مع الأسس العامة لتحقيق شرط الموضوعية في البحث العلمي؛ ذلك أن الأساس الذي قامت عليه النظرية الماركسية بصفة عامة في مجال تعاملها مع الظواهر الإنسانية يقوم على تصور يقدم نظرية محددة عن ماضي المجتمع الإنساني وحاضره ومستقبله؛ ولعل هذا ما يفصح عنه تأكيد بعض أعضاء أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي، سابقاً؛ في كتاب عن «مستقبل المجتمع الإنساني» على «أن العلماء السوفيات، باعتمادهم على العلم الماركسي اللينيني للطبيعة والمجتمع، مقتنعون بأن التنبؤ العلمي للمستقبل هو إمكانية متحققة علمياً، وفي طريق التحقق، وأن التصورات العلمية حول المستقبل على خلاف التصورات الدينية واليوتوبية، تعكس بشكل موضوعي في هذه الحالة الحقيقة المقبلة»[٢]، وإلى جانب ذلك، يؤكد أصحاب هذا الكتاب على «أن التكوين الشيوعي: الاشتراكية ثم الشيوعية في ازدهارها الكلي، هو وحده الذي لا يمكن تجنبه؛ وقد كتب لينين في تأكيد الطابع العلمي للنظام الشيوعي، يقول: كل الأمم سوف تتجه إلى الاشتراكية، فذلك أمر لا يمكن تجنبه»[٣].

ونتيجة لكل ما سبق ذكره، ينتهي بنا المطاف إلى التأكيد على الطابع

---

(١) E. Durlheim: Education et sociologies. P55,56.

(٢) E. Modrjinslaia et Autres: L'Avenir de la Société Humaine - p492.

(٣) Ibid - p536.

الإيدولوجي وتضخمه في مجال العلوم الإنسانية؛ وتزداد الصورة أكثر وضوحاً إذا ما استحضرنا في هذا المقام صلة العديد من التيارات والمذاهب الفكرية والمعرفية في مجال العلوم الإنسانية الغربية بالاستعمار، تخطيطاً أو تبريراً؛ الشيء الذي يظهر العلاقة الوطيدة الموجودة بين الاستعمار والمؤلفات التي أسهمت في التمهيد له من جهة، وتبريره من جهة أخرى؛ بل ونجد في كثير من المؤلفات الماركسية على وجه الخصوص الحضور المكثف للعامل الإيدولوجي الذي يدعو إلى ضرورة الانحياز والالتزام بما تقرره الأدبيات الماركسية الأصلية. يقول الباحث الماركسي بوبوف: «لقد كان علم الاجتماع ـ وما يزال ـ جزءاً لا يتجزأ من الإيدولوجيا، وهو جزء لا يتجزأ من الأفكار»؛ كما أنه «لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد أي حياد في الصراع الإيدولوجي، فأيّ إضعاف أو انتقاص للإيديولوجية الاشتراكية سيستغله العدو الطبقي لتقوية مواقعه الإيدولوجية؛ وأن مبدأ حزبية (التزام) الإيدولوجية اللينيني الذي تسترشد به الأحزاب الماركسية ـ اللينينية، هو سلاح حاد لا بديل له في الصراع ضد التحريفية المعاصرة»[(١)].

لا ريب أن من أبرز أسباب الدفاع عن هذه الرؤية المنهجية تمسك الماركسيين بفهم محدد للظواهر الإنسانية، يقتضي الأخذ بالرؤية المادية للتاريخ التي تقدم ما يحتاجه الباحث من معلومات ومعارف ومناهج وتصورات وإجابات علمية. غير أن أزمتها الحقيقية تكمن في تحيزها للرؤية الأحادية التي تعتمد «على تعميق ماضي الإنسانية التاريخي كله، اعتمادها على التحليل العلمي لطبيعة العصر الذي نعيشه»، كما يكشف المذهب الماركسي اللينيني الذي تستند إليه «طرق تطور الإنسانية المقبل، كما تعمم الفلسفة الماركسية اللينينية كمنهج المعرفة العلمية منجزات العلوم

(١) انظر: بوبوف: نقد علم الاجتماع البورجوازي المعاصر، ص١٧١، وص١٩٨.

الاجتماعية والطبيعية»[١].

وإلى جانب هذا اللون من ضعف العلمية من حقل العلوم الإنسانية الغربية، والمتمثل في التحيز الإيدولوجي للمعرفة الإنسانية، نضيف نوعاً آخر من أنواع التوظيف السياسي للعلوم الإنسانية، وخاصة منها العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية، في مجال ترسيخ الأهداف الاستعمارية من قبل المجتمعات الرأسمالية على وجه الخصوص؛ ودليلنا على ذلك كتابات بعض رواد هذا المجال العلمي، الذين وظفت جهودهم ومناهجهم توظيفاً سياسياً بشكل سافر للغاية، الشيء الذي يبين بوضوح أن العلوم الاجتماعية، وما يتصل بها، كان لعلاقتها بالأبعاد القومية صلات وطيدة جداً. يقول أحدهم: «إن المجتمع الصناعي، وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخاصية نموذجية، وسيصبح مجتمع الإنسانية كلها، فلم يقم دليل على أن (كونت) كان خاطئاً حينما اعتقد بأن بعض أبعاد المجتمع الصناعي في أوروبا كانت لهم رسالة عالمية، فالتنظيم العلمي للعمل هو خاصية مميزة للمجتمع الأوروبي، وهو بالتأكيد أكثر فعالية من كل التنظيمات الأخرى، حتى إنه ابتداء من الوقت الذي اكتشف فيه السر من قبل شعب كان على كل أطراف الإنسانية أن تأخذ به لأنه شرط الازدهار والتقدم»[٢].

ويقول أحد علماء الاجتماع الأمريكيين، موضحاً التزام البحث الاجتماعي بالأهداف القومية: «إذا كانت حكومة الولايات المتحدة ترغب في إقامة روابط اقتصادية وسياسية وثيقة مع بلدان شعوب العالم بأسره، فإن علينا [ويقصد علماء الاجتماع الأمريكيين] أن نعرف أكثر ما نعرفه عن هذه البلدان وعن شعوبها وما هي ثقافتهم؟ وما هي اتجاهاتهم السائدة نحو الولايات المتحدة، ونحو النمو التكنولوجي؟ وما هي معتقداتهم

---

(١) المرجع نفسه، ص١٨٠.

(٢) R.Aron: Les Etapes op-cit.

وانحيازاتهم التي يمكن التعرف عليها والإفادة منها لجذبهم إلى فلك نفوذنا؟ وما هي المعتقدات والانحيازات التي يجب أن نعدلها أو نتقبلها قبل أن نتمكن من تحقيق ذلك؟ ما هي الأبنية الاجتماعية الطبقية السائدة ومراكز القيادة؟ ومن هؤلاء الذين نحتاج تعاونهم أشد الاحتياج قبل الشروع في تنفيذ مختلف البرامج؟»(١).

وقبل غزو المغرب، قامت بعثة فرنسية علمية بإعداد دراسة مفصلة عن الأوضاع المختلفة، كشفت عنها العديد من الوثائق، نذكر منها في هذا المقام ما قاله أحد من أسهموا في هذا العمل: «كان من الواجب لإحداث محفوظات مغربية، وضع مجموعة لأوصاف المغرب بقبائله ومدنه، وجماعات الطرق الدينية، والعثور على أصولها وفروعها وصراعاتها وأحلافها، وتتبعها في التاريخ عبر مختلف السلالات، ودراسة نظمها وعاداتها، وبعبارة أخرى التعرف على الميدان الذي يمكن أن ندعى يوماً للعمل فيه كي نتصرف عن وعي ودراية»(٢).

وعلى الجملة، يمكن أن نلخص ما أردنا التأكيد عليه فيما سبق ذكره، ومن خلال ما سلف الاستشهاد به من نصوص، بكلام تقول فيه صاحبته، مادلين جرافيتش: «يمكن أن نلخص السياسة الأمريكية في جملة وردت في إحدى المقابلات ل.ج. دبيرمان يقول فيها: لقد كان الحل السابق لمنع الثورة هو عشرة عساكر لكل محارب مغوار؛ أما الآن، فالحل هو عشرة أنثروبولوجيين لكل محارب»(٣).

على هذا النحو تنحسر ظلال الشك في أنه لا يمكن البتة الاعتماد

---

(١) أوسيبوف: قضايا علم الاجتماع: دراسة نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي، ص٦٢.

(٢) يراجع المقال الذي أعده عبد الكبير الخطيبي: (مراحل السوسيولوجيا بالمغرب ١٩١٢) في «الحوليات المغربية لعلم الاجتماع» ١٩٧٠، ص٥.

(٣) M. Grawitz: Méthodes des Science Sociales - p319.

على ما عند الغير من مناهج في حقل العلوم الإنسانية بغية تطبيقها في ميدان قراءة الذات، ماضياً وحاضراً، بل وحتى استشراف مستقبلها؛ فهي وإن نجحت، بنسبة من النسب، في قراءة التاريخ الحضاري للغرب وتفسيره وتقويمه، فإنها لن تستطيع، مهما بذل أصحابها من مجهودات لتقديم القراءة الصحيحة للتاريخ الحضاري للأمة العربية الإسلامية، بله تفسير نشوئه وتقويمه، وذلك لأنها مناهج لا تقوم، أصلاً، على أساس من التوازن في الرؤية، الذي يتيح الأخذ بعين الاعتبار العلاقة المتكاملة الموجودة أصلاً بين القيم الروحية وثوابتها وبين القيم المادية وتجلياتها، والتي لا يمكن إطلاقاً الفصل بينها لأنها تُمثل العوامل المشتركة التي تقف وراء تكون المجتمع العربي الإسلامي ونشوء تراثه وتطور تاريخه باتجاه تأسيس دولة الخلافة التي تقوم على خلفية عقدية أساساً.

وقد لا نجانب الصواب إن قلنا ـ بعد الذي تقدم ـ: إن من أبرز مظاهر العجز في الرؤية المعرفية الغربية لتاريخ تكون التراث العربي الإسلامي، ما نلمسه في تشديدها على القيم المادية وترجيحها لها على حساب الدوافع العقدية والروحية التي لا يمكن القفز عليها أو إنكارها أثناء القراءة؛ لأنها عوامل ضرورية في صيرورة التاريخ العربي الإسلامي، وتزداد صعوبة الأخذ بالاختيار المنهجي الغربي لقراءة الذات، إذا ما استحضرنا ـ في هذا المقام ـ الخلفية الحضارية التي تستند إليها الرؤية المعرفية الغربية عموماً بحيث يغدو معها الغرب مركز الحضارات، بل والعالم برمته. يقول الكاتب النمساوي ليوبولد فايس (محمد أسد) بخصوص هذه المسألة منتقداً أوجه القصور فيها: «لقد مال المفكرون والمؤرخون الأوربيون، منذ عهد اليونان والرومان، إلى أن يتبصروا بتاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوروبي والتجارب الثقافية الغربية وحدها. أما المدنيات غير الغربية فلا يعرض لها إلا من حيث أن لوجودها، أو لحركات خاصة فيها، تأثيراً مباشراً في مصائر الإنسان الغربي. وهكذا، فإن تاريخ العالم وثقافته العديدة، لا يعدو أن

يكون في أعين الغربيين تاريخاً موسعاً للغرب. وطبيعي أن النظر من هذه الزاوية الضيقة لا بد أن يوقع العين على مشهد مشوه غير سليم.

إن الأوروبي أو الأمريكي العادي، بما اعتاد أن يطالع من الكتب التي تعالج، أو تبحث مسائل مدنيته الخاصة بتبسط وتوسع يضيفان عليها ألواناً حية، دون أن تلقي، على سائر أجزاء العالم، سوى نظرات عابرة، هنا أو هناك، ليستسلم ويرضخ بسهولة ويسر إلى الوهم الخادع الذي يصور أن الخبرات الثقافية الغربية، ليست أسمى من سائر الخبرات الثقافية في العالم كله فحسب، بل لا تتناسب معها إطلاقاً؛ وبالتالي إن طريقة الحياة الغربية هي النموذج الصحيح الوحيد الذي يمكن أن يتخذ مقياساً للحكم على سائر طرائق الحياة، وأن كل مفهوم ثقافي أو مؤسسة اجتماعية أو تقويم أدبي يتعارض مع النموذج الغربي، إنما ينتمي، حتماً، إلى درجة من الوجود أدنى وأحط، ومن هنا، نرى أن الغربي، تمثلاً باليونان والرومان، يجب أن يعتقد أن جميع تلك المدنيات ليست، أو لم تكن، إلا تجارب متعثرة في طرق الرقي؛ هذا الطريق الذي تتبعه الغرب بكثير من السداد والعصمة من الخطأ؛ أو أنها، في أفضل الأحوال (. . .) ليست أكثر من فصول متتابعة في كتاب وحيد فريد، آخرها، من غير شك المدنية الغربية»[1].

يمثل هذا النص نموذجاً شاهداً على أوجه القصور المعرفي في الثقافة الغربية المتعلقة أصلاً بالشعوب غير الغربية؛ كما يفصح، إلى جانب العديد من النماذج الأخرى من داخل نفس الثقافة؛ عن نزعة التمركز العرقي - الثقافي التي تتحكم بشكل كبير جداً في إنتاج المعرفة عن الغير، وعن الرواسب النفسية والمخلفات التاريخية التي لا تزال تتحكم في الذهنية الثقافية الغربية من جراء تاريخ مثقل بالأطماع السياسية والاقتصادية والهزائم

(١) محمد أسد: الطريق إلى الإسلام، ص١٧، ١٨.

العسكرية، وقد لا أغالي إن قلت: إن لحركة الاستعمار، في شكله التقليدي، أثراً كبيراً في تبلور هذه الرؤية، التي أثرت أيضاً في الذهنية الفكرية والمعرفية والثقافية بشكل واضح للغاية؛ الشيء الذي يبين الأسباب العميقة لأزمة المنهجية في حقل العلوم الإنسانية الغربية، والتي تضاف إلى سلسلة من الأسباب المعرفية المحضة، المعبرة في مجموعها عن أزمة العقل المعرفي الغربي الذي جعل من الفهم الوضعي أساسه المطلق ومنطلقه في محاربة كل تفكير ديني وأخلاقي وروحي؛ وهو ما حاولت المقاربات المنهجية في الفكر العربي المعاصر استنساخه من أجل صياغة منهجية عربية جديدة في حقل الدراسات الإنسانية؛ ومنها دراسة تراث هذه الأمة وأصول تكون هذا الأخير وتاريخه وتجلياته؛ تم خلالها إسقاط نفس الرؤية الغربية على المجالات المدروسة، فكانت النتجية معروفة وواضحة المعالم: أزمة المنهج العربي في حقل العلوم الإنسانية، وتشويه خطير لتاريخ التراث ونصوصه وواقعه.

لقد انعكست قوة التأثير، الذي حصل من جراء أسلوب التقليد الذي سلكه من مثلوا تيارات الدعوة إلى الأخذ بالنمط الغربي في التفكير وتشكيل أدوات المعرفة؛ على النسيج المعرفي والفكري العربي؛ الشيء الذي أسهم في حدوث ما نعيشه اليوم من فوضى على مستوى إعمال المقولات والمفاهيم والمناهج، كان لها أيضاً أثرها السلبي في بنية نموذجنا الفكري، لترسيخها لآفة التبعية للمحمول الذهني الغربي؛ إذ كيف لنا أن نقيم نموذجاً ذهنياً يتميز بالإبداعية والاجتهاد ما لم يكن في أصله متمتعاً بالحرية والاستقلالية، وما لم يتخلص، نهائياً، من إسار الفكر الغربي؟.

إننا بطرحنا لهذا السؤال الذي يحفر في كيان الوعي العربي الناهض، نعلم جيداً أن العديد من المفكرين العرب المعاصرين لا يستطيعون البتة التخلص من الآثار السلبية للفوضى المنهجية التي يعيش على إيقاعها الفكر الغربي؛ إذ ما وقع تحول في بنية هذا الفكر، إلا وكانت له انعكاسات

واضحة المعالم على مجريات التفكير العربي؛ بل والخطير، من هذا وذاك، أن قسماً كبيراً من فكرنا العربي المعاصر بقي سجيناً لما لحق الفكر الغربي المعاصر من تحولات وتبدلات؛ بل ويستمر متقلباً تقلب هذا الأخير؛ فنجده دائم الانشغال بقضايا وهموم فكر يعيش تقلبات تاريخه؛ الشيء الذي يقوي غربته عن واقعه العربي وتاريخه الممتد في الماضي البعيد؛ وتظل عملية التفاعل السلبي مع مفاهيم الغير وأفكاره والهرولة باتجاه الاقتباس والنقل والعمل بما أنتجته العقلية الغربية في حقول العلوم الإنسانية، دليلاً على عجز العقل العربي المعاصر وتخاذله وافتتانه بعقل قدم له في لبوس الكونية والشمولية والعظمة؛ وتزداد عطالة العقل العربي كلما تعامل مع ماضيه وتراثه من منظور الإقصاء أو الرؤية الضيقة التي تقوم على فهمٍ خلاصتُه كون الحاضر لا يصلح إلا بالإيمان بالمستقبل وعدم الالتفات إلى الماضي الذي لا يشكل سوى عقبات على الطريق.

وعلى الرغم من المجهودات التي بذلها العديد من المفكرين العرب المؤمنين بضرورة الأخذ عن الغير في مجال العلوم الإنسانية، فإن ما قدموه، في اعتقادنا، لا يعدو كونه مراجعات فكرية للعلوم الإنسانية الغربية في أحسن الأحوال؛ إن لم تكن ترديداً للمقولات والمفاهيم والفهوم الغربية، والتطبيق الأعمى للمناهج والتصورات، والتي غالباً ما تكون في إطار عمليات محتشمة، تظهر ملامح العيب في عملية نقلها من خلال الأخذ بها مجردة، بل والدفاع عنها والاختلاف حولها، دون الحاجة إلى تسجيل نقطة نظام أو استفهام أو تعجب حول أهميتها بالنسبة إلينا، ودرجة منفعتها أو ضررها، والسبب في ذلك أن فتنة المنهج الغربي أخذت بعقولنا إلى درجة فقدنا معها ميزان التعارض والترجيح الذي نستطيع به معرفة وتقدير نسب المصالح والمفاسد، ودرجات كل مجال، بل ومراتب سلم الأولويّات فيها؛ خاصة والكل يعلم علم اليقين، إلا من أبى، درجات الاختلاف الموجود بين البنية الحضارية الغربية والبنية الحضارية العربية الإسلامية.

إن السؤال الرئيسي الذي يتولد بالضرورة من جراء التعامل النقدي مع هذا النموذج من الخطاب بداخل الفكر العربي المعاصر، هو: لماذا نقتصر - في استعارة المناهج والمفاهيم - على ما يبدعه العقل الغربي: ألعجز العقل العربي عن إنتاج مفاهيمه ومناهجه ومقولاته؟ أم لأسباب أخرى لا يمكن تحديدها إلا باعتماد أسلوب وضع الصورة في إطارها الصحيح؛ والمقصود، بذلك، وضع صورة الفكر العربي في إطاره التاريخي العام؟.

يقتضي الأمر، بالنسبة إلينا - ونحن نتناول قضية المعضلة المنهجية في خطابات الفكر العربي المعاصر، لفهم الظاهرة جيداً - المزج بين السؤالين معاً؛ ذلك أن تفسير ظاهرة العجز تلك لا يمكن أن تتم إلا بقراءة الواقع العربي نفسه، قراءة تاريخية تفصح عن العوامل والمسببات والمظاهر والنتائج في نفس الوقت؛ ولعل هذا ما يدفعنا، من ثم، إلى ربط السؤال السابق بسؤال النهضة بصفة خاصة، لما لهما من علاقة متينة ومؤثرة في نفس الوقت.

فبعد بروز المقدمات الأولى لخروج المجتمع العربي من مرحلة التكلس الحاضري، الذي أثر سلباً في الإنسان والواقع معاً؛ برزت الإرهاصات الأولى لمشكلة الهوية في فكر النهضة العربية؛ التي نعتبرها من أبرز، بل وأخطر المشاكل التي ما زلنا نعاني، من جراء عدم الفصل فيها وإيجاد الحل المناسب الذي يليق بها، ما نعانيه اليوم من تشتت وانشقاق وتراجع وتخلف وضعف ذاتي وموضوعي وارتهان حضاري عام، ويبقى السؤال الخاص بهذه القضية هو: أي هوية لهذا المجتمع الذي عاش الانحطاط قروناً طويلة، ويعيش الساعة مخلفات الصدمة الحضارية التي أحدثها الوجود الأوروبي ثم الغربي، في النفسية العربية منذ الحملة البونابرتية على مصر؟.

ومعنى هذا، أن كل أسئلة النهضة العربية ترتبط فيما بينها لتشكيل

نسقية سؤال الهوية، ومنه سؤال المنهجية الذي ظل إشكاله، لحد الآن، في فكرنا العربي، يصعب الغوص فيه بدون المقدمات الضرورية التي تقربنا من الفهم العميق لواقع المعضلة؛ وتمنحنا، من ثم، القدرة الكافية على سبر أغوارها؛ خاصة إذا نظرنا إليها من زاوية كون المنهج أصعب مشكلة واجهت، ولا تزال، الفكر البشري، لما يؤديه من وظائف مهمة أثناء عملية توليد المعرفة وتطوير الوعي وتمحيص الفهوم والنظريات؛ بل ويمكن النظر إليه ـ أي: المنهج ـ من زاوية علاقته بالتفاعل الاجتماعي المحرك لمجريات التاريخ الإنساني؛ الشيء الذي يجعل من أي تغيير أو تقلب أو استقرار في المجتمع يقابله آخر في المنهج، تترسخ بفعله العلاقة الجدلية بين المعرفة والمجتمع؛ بحيث يستوجب كل تغيير اجتماعي تغييراً منهجياً وفكرياً؛ وهو ما يعني ـ بصيغة أخرى ـ أن عملية الحراك الاجتماعي ـ التاريخي العربي يصعب فهمها باعتماد مجموعة من النماذج الفكرية المقتبسة أو المنقولة أو المستعارة، ما لم يتم إخضاعها لعملية التعديل أو التأصيل؛ لتكون، وقتها، قادرة على الاستيعاب والتحليل والتعليل، بل واستشراف الآفاق الممكنة.

وفي معرض الإثارة لهذه المسألة، نشير إلى أن من أبرز عوامل أزمة المنهج ما يتصل بالعلاقة المشوهة الموجودة بين ما هو إيديولوجي وما هو معرفي، وما تحدثه هذه العلاقة من انفصام بين ما هو نظري وما هو عملي؛ الشيء الذي يعيق البناء المعرفي السليم القادر على استكناه ماهية التغيير التاريخي؛ لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الصدام الموجود، منذ القدم، بين المعرفة والإيدولوجيا؛ باعتبارهما يقدمان قراءتين مختلفتين للواقع المدروس؛ الأمر الذي يجعل منهما أعقد الإشكالات التي عرفتها المعرفة الإنسانية لحد الساعة؛ خاصة إذا تعلق الأمر بمجال العلوم الإنسانية التي أجمع العديد من الباحثين، محلياً ودولياً، على أزمتها المعرفية الخانقة، التي كان من أبرز آثارها عدم تمكين الباحثين والدارسين

مما يحتاجونه من الآليات الضرورية لفهم الظواهر، والقيام بالقراءة التقويمية المطلوبة على كافة المستويات.

وقد لا أجانب الصواب إن قلت: إن السبب الحقيقي في أزمة هذه العلوم؛ التي منها يستمد الكثير من الباحثين العرب المعاصرين آليات اشتغالهم؛ ومنها آليات قراءة التراث وتقويمه؛ لا يعود بالدرجة الأولى إلى هذه العلوم فقط، بقدر ما يعود إلى الباحثين أنفسهم؛ وخاصة منهم أولئك الذين تؤدي تصوراتهم المعرفية إلى الوقوع في آفة الإسقاط؛ بحيث يعملون، عن وعي أو بدونه، على إسقاط حمولاتهم الإيدولوجية، التي تشكل نموذجهم الذهني العام، على المعرفة نفسها، الشيء الذي يحدث ضرباً من الشرخ الخطير على مستوى المنهجية، تتحول خلالها هذه الأخيرة من أداة لقراءة الواقع إلى أداة لإسقاط الصورة النموذجية الجاهزة التي يحملها الباحث بخصوص نفس الواقع.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بروز هذه المعضلة يعود بالدرجة الأولى إلى طبيعة العلوم الإنسانية ذاتها، التي من أبرز صفاتها أنها علوم تتخذ من الإنسان ذاتاً دارسة ومدروسة من جهة؛ وأنها، من جهة أخرى، تقف على الحدود الفاصلة بين العلمية والإيدولوجيا.

فعلى الرغم من الجهد المبذول، من قبل بعض العاملين داخل العلوم الإنسانية، بغية تحقيق الشروط الضرورية للعلمية، من زاوية التقدم الذي حققته العلوم البحتة في مجال دراسة الظواهر الطبيعية، منادين بضرورة إعمال مناهجها في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وعلى الرغم ـ كذلك ـ من توالي مثل هذه الصيحات من أجل إسعاف المنهجية في العلوم الإنسانية بما يحقق لها شرط العلمية؛ فإن هناك مجموعة من الفوارق الموضوعية والمنهجية بين كلا الطرفين، لعل من أبرزها الفوارق على مستوى طبيعة الظواهر المدروسة التي يصعب تطبيق

منهج الملاحظة الخارجية عليها في العلوم الإنسانية، كما في العلوم البحتة؛ ولعل هذا ما تؤكده الباحثة الاجتماعية الألمانية مادلين جرافيتز بخصوص إحدى معيقات البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، حيث تقول: «إن الواقعة الاجتماعية هي في نفس الوقت فردية وتاريخية، وكل واقعة اجتماعية تجسد لحظة تاريخية لجماعة من الناس؛ فهي نهاية وبداية لواحدة أو مجموعة من السلسلات؛ بينما في علوم الطبيعة نلاحظ في أغلب الأحيان أن الظواهر تتكرر في نفس الشروط وبشكل مماثل»(١).

ويقول أحد الباحثين بخصوص عجز تطبيق منهج العلوم التجريبية في دراسة الظواهر الأخلاقية، منبهاً إلى عدم صلاحيته البتة في دراسة المواضيع والظواهر ذات الطبيعة المخالفة للظواهر الطبيعية: «إن اختلاف موضوع الأخلاق يترتب عنه اختلاف في المنهج؛ وبالطبع فإن الأخلاق لا تستطيع أن تستعمل الملاحظة والخارجية؛ فلا يكفي أن نصف الوقائع وحركات الأفراد، وإنما يجب تفسيرها مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة الملاحظة الداخلية بالكيفية التي تستعمل في علم النفس، ولكن، بالإضافة إلى ذلك؛ وتلك هي المسألة الرئيسية، فإن الأخلاق لا تقف عند مجرد الإثبات؛ فهي لا تقتصر على تفسير الأفعال فقط، بل يلزمها الحكم عليها باسم مثال ما، وهذا المثال مطروح مسبقاً سواء استخلصناه من ميتافزيقا دينية أو فلسفة علمانية، أو استخلصناه من مجرد الضمير»(٢).

من هنا التأكيد على أن نظرة الباحثين إلى الواقع، ماضياً أو حاضراً، غالباً ما تصدر عن موقف محدد للقضية؛ وهو ما يعني بصيغة أخرى أن المعضلة التي ما زلنا نعاني منها، لحد الساعة، في مجال استعارتنا لمناهج العلوم الإنسانية الغربية وفهومها الأساسية، ونحن نحاول مقاربة قضية

---

(١) M. Grawitz: Page 384 - op-cit.

(٢) J. Picarde et FG. Pascal: Cours de Philosophie, la logique et la Morale. Tome II - p202.

التراث، تكمن بالأساس في أننا ننقل مع هذه الاستعارة العمياء، في غالبها، صراع المنهجية والإيدولوجيا في الثقافة الغربية؛ والذي يتأسس على خلفية تقوم على مبدإ التحليل والتعليل والتركيب وصياغة القوانين، وما يتطلب ذلك من فصل بين الفكر والواقع بشكل يجعل من الذات الدارسة في معزل عن حمى الانخراط في صراع المواقف والمصالح، ويسهم في تحقيق المعرفة المطلوبة بعيداً عن إكراهات المعرفة الذاتية، التي تتحول معها المعرفة من مجال تفسير الحوادث والظواهر والمعطيات إلى مجال تبريرها، بل وتوجيهها مسبقاً.

يتأسس على ما سبق انعكاس الأزمة العامة التي يعيشها المنهج بداخل العلوم الإنسانية الغربية بشكل واضح على الفكر العربي المعاصر، وخاصة داخل كتابات المفكرين والباحثين الذين لا يعيشون إلا على ما استجلبوه من الغرب؛ وهو ـ أي: الفكر العربي المعاصر ـ يعيد إنتاج نفس الأزمة، وإن بمقاييس أشد تعقيداً في كثير من المناحي؛ وذلك لكون ما ينتجه أصحاب هذا الفكر لا يخرج عن كونه مجرد مراجعات للمناهج والعلوم الإنسانية الغربية، بل وترديداً لمجموعة من المفاهيم والمقولات والنظريات، التي كثيراً ما تتجاوز حد نقلها وإعمالها، إلى مرحلة الدفاع عنها والاختلاف حولها، وهو ما تشهد عليه مجموعة من الدراسات العربية المعاصرة الخاصة بدراسة التراث العربي الإسلامي؛ بحيث تفصح مقدماتها عن هذه الآفة المنهجية في باب الدفاع والاختلاف عن المنهج المقترح في دراسة التراث؛ وبذلك تظل غالبية الأعمال البحثية الغربية المعاصرة بعيدة كل البعد عن مطلب الأصالة، التي تعني هنا الابتكار والإبداع، بدل التقليد والاستعارة المكرسة لأسْر الارتهان المعرفي والحضاري.

ومما لا شك فيه أن تاريخ الفكر العربي، منذ بداية التفكير في النهضة، حافل بالعديد من المواقف والمجهودات التي حاول، من خلالها، أصحابها، العمل على تأصيل المنهجية والعلوم الغربية، بصفة عامة،

والدعوة إليها؛ وفدت، خلالها، إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، مجموعة من المعارف الإنسانية والاجتماعية على أيدي مجموعة من دعاة التنوير العربي، الذين تتلمذوا على أيدي الموسوعيين الفرنسيين في أواسط القرن التاسع عشر؛ كانت خلالها «النهضة العلمية، التي حمل الدعوة إليها عشرات من أمثال الطهطاوي ومبارك، تعني التحديث وبناء الدولة واللحاق بركب الحضارة، على حد الأدوات والعبارات المستخدمة في ذلك الزمان»[١].

وعلى نفس الخط ـ الذي دشنه الطهطاوي بدفاعه عن مشروع اللحاق المعرفي بالأوربيين ـ برزت دعوة خير الدين التونسي الذي بَيَّنَ «مدى تقدم العلوم الغربية الحديثة، وأهمية تطوير علومنا لتواكب علوم الغرب، دون أن تفقد أصالتها، وقد استمرت محاولات التأسيس والتأصيل، بعد هؤلاء، في كافة العلوم الإنسانية، إلا أن الوتيرة المتسارعة لتطور علوم الغرب، والوتيرة المتباطئة التي تسير عملية التأصيل في الفكر العربي وفقاً لها، تجعلان من الدعوة إلى التأصيل والسعي إليه عملية تسير في طريق مسدود؛ إلا إذا توفرت الظروف لتسريع عملية التأصيل؛ وذلك لا يكون دون شروط بعضها علمي معرفي، وبعضها سياسي مجتمعي»[٢]؛ وهي نفس الشروط التي تتيح لنا التخلص، ولو نسبياً، من آفة التقليد المنهجي الذي ابتلي به قطاع عريض من الباحثين الذين بهرهم بريق الحضارة الغربية، فأصيبوا بعمى الألوان.

إن المشكلة المنهجية ـ والمفاهيمية كذلك ـ التي نعاني من جرائها الكثير من المصائب والآفات، لا تبدأ، كما يظن البعض، من مسألة النقل

---

(١) خالد زيادة: «علوم إنسانية واجتماعية عربية» ـ مجلة الفكر العربي، ع٥٥، س١٠/ ١٩٨٩، ص١٥٣.

(٢) ينظر بتفصيل: معن زيادة: «تأصيل العلوم الإنسانية: إشكالية معرفية ومجتمعية»، مجلة الفكر العربي، ع٥٥، ص٦.

أو الاستعارة ذاتها؛ وإنما تبدأ، على وجه التحديد من كون هذا النقل، أو تلك الاستعارة، قد تمت، في غالب الأحيان، دون الخضوع لعملية التمحيص والتدقيق الكافيين؛ ذلك أنه في ظل الخمول الفكري من جهة، وغياب النظرة النقدية من جهة أخرى، تسربت إلى الفكر العربي مجموعة من المناهج والإيدولوجيات التي تحاول كسب المصداقية في الفكر العربي المعاصر، من مثل العلمانية، والديموقراطية، والصراع الطبقي والبرلمانية التمثيلية...؛ وهي الشعارات المتداولة في الوسط الثقافي والسياسي والفكري والإيدولوجي العربي بشكل كبير؛ كما تسربت إليه مجموعة من المناهج من مثل المنهج الماركسي والمنهج الوجودي والمنهج الفرويدي والمنهج البنيوي؛ إلى غير ذلك من المناهج المستعارة من حقل العلوم الإنسانية الغربية المعاصرة؛ لكن الملاحظ في هذا المجال أنه من فرط تداولها في المجال التداولي العربي، أصبحت تدل على مجموعة من الأشياء المخالفة لما هي عليه في الثقافة المعرفية الغربية التي أنتجت بداخلها إنتاجاً.

من هذه الوضعية العامة التي اتصف بها جيل من المثقفين والباحثين العرب المعاصرين، لم تسلم التيارات المستنبتة داخل بنية الثقافة العربية من هذه الآفة، بحيث تمدنا القراءة المتعمقة في أدبيات هذا الجيل بالضروب المختلفة للتبعية المنهجية والارتهان المفاهيمي الخطير، المواكب للارتهان الإيدولوجي لمجموعة من التيارات الإيدولوجية الغربية؛ بحيث راحت تفتش في النظريات والإيدولوجيات الغربية عما يشبع فضولها الفكري والثقافي، ويغني تساؤلاتها الإيدولوجية؛ الشيء الذي أدى، بالتدريج، إلى تعميق المحمول الذهني الغربي في الفكر العربي المعاصر؛ بحيث لم يعد ممكناً النظر إلى حال الأمة إلا في ضوء ماضي الغرب وتطوره التاريخي؛ كما لم يعد أمام الأمة العربية «إلا أن تخوض، وبشكل تخطيطي، غمار التطورات الذهنية والاجتماعية التي مرت بها أوروبا دون تقدير للطابع التاريخي

للتجربة الأوروبية ولظروفها الخاصة التي تمنعها من التكرار؛ فكانوا تحديثيين ومعاصرين، من حيث الشكل، وتقليديين وماضويين من حيث المحتوى والمضمون والذهنية، وبدت أفكارهم وإيديولوجياتهم غريبة، في كثير من الأحيان، عن خصائص الأمة التاريخية وظروفها الاجتماعية»[1].

إن الغائب في محاولة الاستعارة المنهجية التي تنهجها العديد من الأقلام العربية المعاصرة، الفهم العميق للعلاقة الوثيقة الموجودة بين المنهج والمقولات من جهة، وعلاقته بالنمط المجتمعي والحضاري من جهة أخرى؛ خاصة عندما يتعلق الأمر بتمسُّك البعض من الباحثين بنوع من الفهم يدعي أصحابه أن ما ننقله، وما يتم التمسك به، هو القوانين والمسلمات لا النتائج والنماذج. لكن المتتبع لحركة الاستعارة هاته، وعملية الإعمال بداخل الممارسة الفكرية والمعرفية المحلية، سيسجل،لا محالة، أن هذه الثلة من الباحثين والمفكرين، لم تستطع أقلامها الفصل بين النماذج المنهجية التي قدموها وبين مقولاتها وأنماطها الحضارية؛ إذ لا يمكن البتة، الفصل بين الطرفين. فـ «لا منهج مجرداً عن مقولاته ونماذجه؛ لأنه تشكل في أحشاء النماذج التي عالجها واكتسى باللحم من خلال الموضوعات التي ولدها، وعلى سبيل المثال لا يمكن أخذ قوانين المنهج الجدلي دون الهيجلية ككل، أو أخذ المنهج المادي الجدلي دون الماركسية ككل (...) لأن القواعد المجردة لأي منهج لا تعمل خارج حياته الحية الفاعلة في نموذجه المجتمعي، وفي موضوعاته التي جاءت نتائج تطبيقاته، فمهما حاول المرء أن يقوم بمثل هذا الفصل، فسوف يبقى في الواقع ضمن حدود النماذج والمقولات التي هي جزء لا يتجزأ من المنهج المذكور»[2].

هكذا يتبين أن المنهج الذي تكون داخل نمط حضاري محدد

---

(١) المرجع السابق، ص١٠.

(٢) منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة، ص١٥٩.

المعالم، يحمل، ويعكس في نفس الآن، هذا النمط؛ وهو بذلك يحافظ على مكوناته الأساسية، التي بدونها لا يكون؛ بل ويتحول، في كثير من الأحيان، إلى معيار تتم به رؤية الأنماط الحضارية الأخرى وقراءتها؛ يحكم من خلاله على الباحث بوجوب اعتماد مقاييسه فيما يصدر من أحكام عليها؛ وهو ما نلمسه بشكل واضح في كثير من البحوث والدراسات العربية المعاصرة التي لم تتخلص، بعد، من آفة هذا التقليد المنهجي؛ الشيء الذي يدفعنا إلى التأكيد ـ في هذا المقام ـ مع جابر عصفور، على أن «اكتمال المعرفة لا يمكن أن يتحقق بالنقل أو التقليد؛ لأن الأول إلغاء لوجود الناقل، والثاني إلغاء لعقله؛ فكلاهما اتباع من غير نظر أو تأمل»[١].

وإلى جانب ذلك، يؤدي الاعتماد المطلق على المناهج الغربية، كما هو عند الكثيرين، إلى الوقوع في كثير من التعميم عند محاولة تطبيق نص مطلق على واقع مطلق، كما يقال، وإلى تجاهل الظروف الخاصة التي منها نشأ النص أو الثقافة المعينة؛ الشيء الذي يؤدي، حتماً، إلى «إطالة مرحلة النقل، وتأخير مرحلة الإبداع»[٢]؛ ولعل رسوخ هذه الآفة في خطاباتنا العربية هي التي تقف وراء الكثير من التعثرات والإخفاقات؛ إذ بقيت مقولة الاقتباس، بمعنى الاستعارة في هذا المقام، أهم المقولات التي روجها مفكرو النهضة العربية؛ والتي تعود بعض أسباب إسهامها في تلك التعثرات والإخفاقات، إلى أن الفكر العربي «مارس هذه المقولة، ولم يحطها بما يلزمها من الاحترازات العلمية والمنهجية؛ وله في ذلك عذر؛ لأنه يتحرك من فهم للظواهر بينت التجربة تهافته، فالاقتباس الاجتثات، والاقتباس/ الزرع، أمران بينت التجارب إفلاسهما؛ ولعل في هذا سبباً من أسباب فشل

---

(١) جابر عصفور: قراءة التراث النقدي، ص١٦١.

(٢) حسن حنفي: «قراءة النص»، مجلة البلاغة المقارنة، ع٨/ ١٩٨٨، ص٧.

الفكر النهضوي»[١].

تُقرر الفترات السابقة مسألة في غاية الأهمية، ونحن نتناول المشكلة المنهجية في الفكر العربي المعاصر بعين تحليلية نقدية الغرض منها الوقوف على إشكال الاستعارة من مجالات العلوم الإنسانية الغربية وخلفياتها التاريخية والمعرفية والفكرية من جهة، ومن ثم الوقوف على بعض مظاهر العجز على مستوى الإعمال الصائب للمناهج المستعارة وتنزيلها على النصوص التراثية من جهة أخرى. أقول: تقرر الفقرات السابقة افتقار غالبية أصحاب هذه الرؤية إلى النظرة الشمولية في التعامل مع المناهج والمفاهيم؛ وهي نظرة تتأسس داخل الفهم الذي ينطلق من كون التعامل مع المنهج ينبغي أن يتم ضمن مجموع ما يحمل من مقولات وفهوم من جهة، وضمن العلاقة الجدلية الموجودة بينه وبين النمط الحضاري الذي تكون داخله، واحتضن مفاهيمه ومقولاته، من جهة أخرى؛ ذلك أنه لا ينبغي البتة، تناسي كون المنهج والمفهوم ـ على حد سواء ـ هما وليدا العقيدة أو الفلسفة التي ينتميان إليها؛ الشيء الذي يجعلنا نؤكد، مع منير شفيق «على أن الذين يقرأون الإسلام والتراث والتاريخ والأنماط المجتمعية الإسلامية، ومختلف ظواهرها، من خلال ما يسمونه «المنهج العلمي» القائم على الموضوعات والنماذج المستمدة من النمط الحضاري الأوروبي ماضياً وحاضراً، ليسوا من العلمية في شيء، وليس منهجهم علمياً بالرغم من كل ادعاء؛ لأنه من غير العلمي أن تقرأ الأنماط المجتمعية الحضارية المختلفة من خلال منظور التجربة الأوروبية، وعبر نظرة الغرب إلى نفسه وإلى العالم. أما العلمية فتقتضي الإمساك بالمنطق الخاص بسمات النمط المجتمعي الحضاري المحدد وآليات حركته»[٢].

(١) حمادي صمود: في حوار أجرته معه مجلة الحياة الثقافية، ع٤٨ ـ ١٩٨٨/٤٩، ص٣١.

وعليه، تؤدي قراءة التراث والإسلام والتاريخ ومختلف ظواهر النمط المجتمعي ـ الحضاري الإسلامي، وفق هذه الرؤية، إلى عدم رؤية الأشياء كما هي، ومن ثم إلى عدم الوصول إلى الحقيقة واكتشافها كما هي في الواقع التاريخي نفسه؛ لأنها تعتمد وتقوم على رؤية أحادية الجانب، تستمد قوتها من الفلسفة العامة للمركزية الغربية المؤسسة أصلاً على النظرة الأحادية لتكون الأنماط المجتمعية والحضارية وتطورها؛ والتي تتمحور، أيضاً، حول رؤية تختزل خارطة التفكير البشري برمته في مجال واحد هو مصدرها والمحور الذي ينبغي أن تدور حوله باستمرار: مجال التفكير الغربي، بحيث أينما كان الغرب فثمة ما يقود إلى الحياة والتقدم والحداثة؛ الشيء الذي يدفع بغير الغربي إلى الإيمان القلبي والتصديق العملي بضرورة النظر إلى الأمور بمنظار صنع نموذجه الغرب؛ والذي نعرف تمام المعرفة، للأسف الشديد، أنه منظار لا نرى من خلاله إلا ما رسم صورته الغرب لنا مسبقاً.

وعليه، تكون من أخطر المعضلات المشكلة لنسيج المشكلة المنهجية في فكرنا العربي المعاصر، معضلة الاستعارة من منظومة حضارية مؤسسة سلفاً على نزعة التمركز حول الذات، المتجذرة في ثنايا التفكير الغربي برمته منذ القدم[١]؛ وهي نزعة تقوم على ضرب من التعصب المزدوج: عرقي وثقافي[٢]، قوامه أفضلية الغرب، جنساً وتفكيراً، ودونية الغير.

غير أن أخطر ما أنتجته هذه الثنائية (= أفضلية الغرب ودونية الغير)

(١) منير شفيق: المرجع السابق، ص١٦٨.

(٢) حيث ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ تم تقسيم العالم إلى إغريق وبرابرة، أو إلى أحرار بالطبيعة وعبيد بالطبيعة. ينظر بتفصيل:

أ ـ آشلي مونتاغيو: البدائية، ترجمة محمد عصفور، ص٢٦٠.

ب ـ أرسطوطاليس: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، ص٩٤، وص١٠٣.

(٣) يقول كافين رايلي معلقاً على قضية التعصب العرقي الغربي: «ما من مجتمع آخر، =

هو تحول المحمول الثقافي الغربي إلى أساس متين للنهضة والفهم والعيش، وظهور آفة الاقتباس الأعمى داخل فكر المجتمعات المتخلفة التي استحوذت على تفكيرها صدمة الخشية من مواجهة الغير، الذي كون لنفسه صورة مثالية تتميز بالعظمة والقوة، ولعل هذا ما يدفعنا إلى التأكيد ـ مع ضاهر مسعود[1] ـ على أن الثقافة التي تخشى المواجهة مع الثقافة الأخرى تتحول من الإبداع إلى التبعية، كما يتحول المواطن المرتبط بها من الحرية إلى الاستتباع، وعلى هذا الأساس، فإن الثقافة العربية المعاصرة تعكس الملامح الرئيسة للاستتباع الثقافي؛ إلى جانب تبعية شبه كاملة على الأصعدة الأخرى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن السياسة الاستعمارية المواكبة لخطاب التمركز حول الذات، أجهضت كل مشاريع النهوض الثقافي والمعرفي، إلى جانب عرقلتها لكل مساعي التحرر السياسي والاقتصادي والاجتماعي للشعب العربي، الشيء الذي أفرز ثقافة عربية عاجزة عن مواجهة الهيمنة الحضارية الغربية التي تستعين، راهناً، بمنتجات المرحلة التقنية الدقيقة؛ والتي يتمكن من خلالها بناء نموذج ذهني لا ينظر إلى غير الغرب إلا من خلال كونه تاريخاً موسعاً لحضارته؛ وهو بذلك يعيد إنتاج السلطة التي

= أنتج مجموعة من الشعراء والفلاسفة والديبلوماسيين المؤمنين بالعنصرية، كتلك التي أنتجتها الطبقة الحاكمة الأوروبية والأمريكية، وما من مجتمع آخر ربط بين قيمه الدينية والخلقية والاجتماعية والشخصية وبين العنصرية، هذا الرباط الوثيق؛ ولعل هذا وحده ينهض دليلاً على مدى شمولية الاستغلال العنصري الغربي». ينظر بتفصيل: الغرب والعالم، ص١٠٥، وعن التعصب الثقافي الغربي يقول برتراند راسل: «الفلسفة والعلم، كما نعرفهما، اختراعان يونانيان؛ والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية التي أنتجت هذا النشاط العقلي العارم، إنما هو واحد من أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير من قبله ولا بعده». انظر: حكمة الغرب: ١/ ٢٢.

(١) ينظر بتفصيل كتاب ضاهر مسعود: مجابهة الغزو الثقافي الإمبريالي الصهيوني للمشرق العربي.

يتقوى بها من جديد، من خلال إعادة إنتاج مركزيته في ثقافة الغير؛ بل ويسعى إلى ترسيخ آفة تهميش المستعيرين لنموذجه للثقافة المحلية والوطنية والأصلية؛ إذ يعمل الغربي، وهو يدرس الغير ـ كما يقول ميشل فوكو ـ على إعادة «إنتاج نفسه عبر إخضاع الآخر لمنهجيات العلوم التي تعتبر المحصلة التركيبية العليا والأخيرة لتلك الميتافزيقا الإنسانوية ذاتها التي تقود المشروع الثقافي الغربي»[١].

وفي ضوء كل ما سلف، يمكنني القول: لا تمكننا قراءة النتائج التي خلصت إليها القراءات المتعددة داخل الفكر النهضي العربي؛ وخاصة منها تلك المؤسسة على خلفية الاستعارة والنقل من الثقافة الغربية، بل ـ وعلى وجه الخصوص ـ تلك القائمة ـ ابتداء وانتهاء ـ على خلفية النقل الحرفي للمحمول المعرفي والفكري الغربي؛ أقول: لا تمكننا قراءة هذه النتائج إلا باستحضار المعطيات السالفة، التي تبين كيف تؤدي الاستعارة والنقل ـ من منظومة فكرية ومعرفية وحضارية محددة إلى منظومتنا ـ إلى قراءة واقعنا، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، قراءة مغلوطة تؤثر سلباً في تشكيل رؤيتنا وموقفنا ومناهج عملنا.

ويزداد الطين بلة إذا تعلق الأمر بالاستعارة من المنظومة الغربية التي حكمت على نفسها سلفاً بنزعة التمركز حول الذات، وأقرت مجموعة من موجهات قراءة خطاب الشرق العربي الإسلامي، تاريخاً وحضارة وتراثاً...، ذلك أن الغرب استطاع، وبإسهام الثقافة الاستشراقية، إنتاج مخيال غربي وعربي على حد سواء فيما يخص هذا الخطاب، الذي ظهر بشكل كبير وواضح المعالم في أعمال المستشرقين الذين تربى على أيديهم الكثير من مفكري الخطاب العربي الحديث والمعاصر؛ بل والذين قدموا لهم مقاييس منهجية وزاداً مفاهيمياً وآليات إجرائية لقراءة تراثهم قراءة

(١) ميشل فوكو: الكلمات والأشياء ـ ترجمة مطاع صفدي وآخرين، ص٧.

رسخت الصورة النمطية التي رسمت معالمها وإطارها المركزية الغربية؛ وهي نفس الصورة التي دفعت غوستاف فون غروبناوم إلى التأكيد على أن النهضة الحضارية الإسلامية «لم تكن بعثاً للقديم العربي، وموروث الأسلاف؛ بل كانت جيشاناً من الموروث الإغريقي والدوافع العلمية والمشاعر التاريخية»(١). بل ويذهب، في مكان آخر من نفس الكتاب، إلى أن تيار الموروث الهليني قد تغلغل في العالم الإسلامي في القرنين التاسع والعاشر، فأحدث مجموعة من النتائج المثيرة المكيفة كالتي أحدثها في العالم الإيطالي في القرن الرابع عشر؛ كما أن التراث الإغريقي أسهم في تكون ونهوض الفكر العربي الإسلامي، وذلك على ثلاثة مستويات، قدم خلالها للمسلمين شكلاً عقلانياً خالصاً من الفكر، وعلمهم فن التنظيم، ونقل إليهم صوراً مبرهنة من المقايسات المنطقية، بل ونقل إليهم القدرة أو الاستطاعة لشرح النظريات العامة على مستوى ملائم من التجريد؟ بل إنه في بعض الأحوال قدم لهم مسلسلات جاهزة من الأفكار؛ كما قدم في كل مجال مبادئ مقنعة في التقسيم والتبويب(٢).

يمثل هذا الرأي نموذجاً لتصور مؤسس على خلفية فكرية تأسست على نزعة التمركز حول الذات، وهو جزء من تصور عام كثيراً ما نجد له آثاراً واضحة المعالم في الكثير من الكتابات العربية المعاصرة نفسها، خاصة تلك التي تعتمد على قانون الإسقاط في خطابها، دون مراعاة مجموعة من الحيثيات والمقتضيات الضرورية التي تتيح لها فهم جدلية العام والخاص، الذاتي والموضوعي على المستوى الفكري...، لعل في مقدمتها كون المعرفة المستعارة من الغرب تنتمي إلى منظومة حضارية تقوم على قاعدة راسخة بها تتحدد هوية الغرب ذاته؛ وهي قيامه على هوية التميز

(١) انظر: غوستاف فون غرونباوم: دراسات في الأدب العربي، ص٢٣.
(٢) نفسه، ص٧٦. وانظر كذلك: دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص٦.

والتفوق على الغير منذ العصر الإغريقي إلى اليوم، وذلك «في مكونين: تفوق الشعب (العرق) وتفوق الثقافة (الحضارة)؛ وباندماج هذين المكونين بفعل التاريخ، بدأ الوعي الغربي يكشف عن نفسه، ليتقدم إلى الآخر، متمركزاً حول ذاته عرقياً وثقافياً، ولما كان المنطق يفترض، في مثل هذه الحالة، أنه لا يمكن تأسيس حوار حضاري بين الغرب والآخر، بفعل نزعة التفوق/ التمركز؛ لذا، فليس ثمة خيار غير إعادة إنتاج الآخر على وفق رؤية الغرب، وطبقاً للمحددات التي تنظم تلك الرؤية، قصدت العرق/ الثقافة، وليس أيضاً ثمة مسوغ لإعادة الإنتاج، غير الادعاء بضرورة وحدة الجنس الإنساني ووحدة الثقافة البشرية؛ وتحت غطاء الكلية والشمول، كان الهدف هو تعميم النموذج الغربي بوصفه النموذج الأصلح؛ ومن ثم عد الآخر جزءاً من الذات، خاضعاً لاستراتيجيته، وميداناً لتجربة صلاحية النموذج فيه؛ وكان الشرق، لأسباب تتصل بالتاريخ والجغرافيا، هو الميدان المفضل للاختبار، وكان الاستشراق هو الوسيلة التجريبية التي وظفت للتعبير عن تلك الأهداف الأساسية في مسار الفكر الغربي قديماً وحديثاً»[١].

وقد لا نغالي إن أكدنا ـ في هذا السياق ـ على ما قامت به الكتابات الاستشراقية في التعبير عن أهداف الاحتواء الثقافي والفكري؛ فقد مثلت الحبل السري الذي غذى الثقافة الغربية، ولا يزال، بأنماط من الصور عن الشرق العربي الإسلامي؛ تحولت خلالها المعرفة الاستشراقية من العنصر المهيمن في علاقة الغرب بالشرق، إلى إحدى المرجعيات في معرفة هذا الأخير لنفسه؛ الشيء الذي ألزم الثقافة العربية ذاتها بإدخال نسق ثقافي ومعرفي في صميم رؤيتها لذاتها، ماضياً وحاضراً من جهة، ورؤيتها لطبيعة العلاقة بالغرب من جهة أخرى؛ الشيء الذي يعني ـ بصيغة أخرى ـ أن

(١) عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص١٨٦.

الثقافة الغربية استطاعت، عن طريق مجموعة من القنوات، ومنها قناة المعرفة الاستشراقية، التي تقوم على عدة أنواع من الإقصاء (جغرافي - حضاري - عرقي - عقلي. . .) - توجيه قراءة الشرق العربي بكل تجلياته ومعطياته، توجيهاً يرتكز على عنصر الاستعارة من المخيال الغربي ذاته؛ لا يستطيع المتلقي، خلالها، التخلص من الدعامات الأساسية التي تمت من خلالها صياغة هذا المخيال؛ ولذلك كثيراً ما نجده يعيد إنتاج نفس المخيال وهو يقرأ ثقافته الذاتية بمناهج ومفاهيم تمت صياغتها بداخل نمط حضاري مخالف تمام المخالفة للنمط الحضاري العربي الإسلامي؛ الشيء الذي يعكس، في مجموعه، عدم قدرة العقل العربي على التخلص النهائي من إسار الخضوع لضروب محددة من الفكر؛ ومن تم إسهامه المتواصل في تدعيم مسار تكون المخيال الغربي ذاته الذي استطاع - من خلال توفيره لكتاب وباحثين من داخل الفكر العربي المعاصر - أن يرسخ استراتيجيته في إنتاج الغير، موضوعاً وهدفاً ووسيلة.

هكذا يتبين أن من أخطر مداخل الأمة المنهجية والمفاهيمية في الفكر العربي ما له علاقة بتغليب المحمولات الثقافية والمعرفية في مجال العلوم الإنسانية، وتخلصها، بالتهميش تارة، أو النقد تارة أخرى، من المحمولات العربية الإسلامية؛ وهو عمل انبنى، في عمقه، على نتائج الصدام المنهجي الذي أحدثته الثقافة الاستشراقية ذات الطابع الاستعماري في فكرنا منذ عقود طويلة مضت، تم خلالها إقصاء مجموعة من المحمولات العربية الإسلامية لفسح المجال أمام هيمنة المحمولات الغربية، وقد استطاعت هذه الأخيرة التمهيد لسيادة دلالة المفاهيم الغربية، لما تتمتع به ثقافة الغرب؛ التي تقوم أصلاً، وكما أسلفنا القول، على نزعة التمركز حول الذات؛ من امتيازات مكنتها من الهيمنة والسيطرة؛ لم تستطع معها ثقافتنا العربية تحقيق الشرط الأساسي للتفاعل مع الغير؛ والمقصود بذلك شرط التمحيص الواعي لأنماط المحمول الحضاري الغربي؛ بحيث

استطاع هذا الأخير التمكين لسيطرة المناهج الغربية، وفتح المجال للاستسلام للمفاهيم والنظريات الغربية، بدعوى الانفتاح الثقافي والحضاري، أو ما يسميه البعض (بالمثاقفة المنهجية والمفاهيمية)، وذلك لحتمية التعامل المركب مع معطيات المعارف الإنسانية، تحت ضغط تأخرنا التاريخي الذي فرض علينا «أن نتعامل مع الفكر الغربي في مدارسه المختلفة وأزمنته المختلفة، بصورة تجعلنا نتعلم منه، ونعيد إنتاجه ونساهم في تطويره في الوقت نفسه، وبصورة مركبة»(١)؛ ولعل مسوغ هذه الدعوة يكمن، في نظر أصحابها، في أننا «لن نتمكن من التقدم في فهم تراثنا الفلسفي وتراثنا على وجه العموم، إلا بالانفتاح المنهجي والابتكار المنهجي الذي يتيح لنا أحد أمرين: يتيح لنا إما نقداً جذرياً للتراث، أو متعة لا حدود لها عند قراءته»(٢).

من هنا الدعوة إلى توظيف واستثمار المناهج المتعددة المبتكرة بداخل الدرس اللساني والسيمولوجي والأنثربولوجي، وأبحاث العلوم الإنسانية الجديدة؛ لأنها ـ في نظر البعض ـ ستساعدنا على صياغة أشكال جديدة لنسيج المفاهيم، وتجعلنا نمارس فعلاً مبدأ إعادة البناء وإعادة إنتاج المعاني «عن طريق المشاركة في إنتاج المعرفة بواسطة استثمار النتائج العلمية الحالية، والأدوات المنهجية السائدة، أينما وجدت، ومحاولة التفكير فيها بما يسمح بإخصابها، والمشاركة في تجاوزها بإعادة بنائها»(٣).

إن الدعوة إلى الانفتاح، باسم التفاعل الثقافي والحضاري، والتماس أسباب النهضة من داخل هذا الانفتاح الذي يعني الاقتباس؛ أدى إلى

---

(١) كمال عبد اللطيف: «تأصيل العلوم الإنسانية في الفكر العربي المعاصر»، مجلة فكر ونقد، ع١٨ ـ س٢/١٩٩٩، ص٢٩.

(٢) كمال عبد اللطيف: «صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم» في: إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، ص٦٦.

(٣) المرجع نفسه، ص٦٥.

ترسيخ الهوة بين الثقافات؛ ومن ثم فتح المجال أمام التبعية الفكرية والإيدولوجية؛ بحيث تقوم عملية المثاقفة ـ التي تحدث عنها علماء الإنثربولوجيا الثقافية، والتي يوهم الغرب بأنها تعني الحوار الثقافي أو التبادل الثقافي أو التثقيف ـ على عنصر أساسي يتجلى في القضاء على الثقافات المحلية من أجل فسح المجال أمام انتشار الثقافات الغالبة خارج حدودها، وهيمنتها على غيرها، واعتبارها النمط الأوحد لكل تقدم حضاري.

وتزداد أزمة فكرنا العربي حدة إذا علمنا أن خطاب النهضة العربية ظل مسكوناً بخطاب الغرب في بنياته الأساسية؛ بحيث انشغل بجملة من الأسئلة التي فرضت عليه من خارج الذات؛ «ويعتبر هذا الوضع الناتج عن مسكونية خطاب الآخر في خطاب النهضة مسؤولاً، إلى حد كبير، عن القراءة التلفيقية الموجهة إيديولوجيا؛ والتي أنتجها خطاب النهضة عن التراث العربي الإسلامي»[(١)]؛ بل ومسؤولاً عن رسوخ القراءة التغريبية داخل الفكر العربي الحديث والمعاصر، بفعل ما أتاحه لها من إمكانات لبسط سلطانها الفكري والمعرفي في ظل وضع تاريخي متخلف ومنحط؛ وهو نفس الوضع الذي أتاح للكثيرين من مثقفي الفكر العربي، من أمثال سلامه موسى، إمكان الدفاع عن شرعية الاستعارة والاقتباس جهراً وعلانية، بدعوة العرب إلى قبول فكرة الحاجة الماسة إلى الغرب. يقول سلامه موسى على سبيل المثال: «والقراء العرب يحتاجون إلى التنوير الغربي لعقولهم الشرقية؛ ولو قرأوا كتاب الأمهات لبريفولد، وكذلك كتاب العلم في التاريخ لبرنال، لتغيرت الدنيا أمامهم»[(٢)]، ويقول عبد الله العروي في نفس السياق: «ذلك أنه إذا لم نتبن الليبرالية، فلن نعرف ما يمكن أخذه

---

(١) نصر حامد أبو زيد: النص ـ السلطة ـ الحقيقة، ص٥.

(٢) انظر: سلامه موسى: ما هي النهضة؟ ص١٣٠.

من الماضي»[(١)].

ومن جهته يذهب محمود إسماعيل إلى «أن المادية التاريخية تتضمن كل خصائص النظرية السوسيولوجية الكاملة للفكر بشموليتها وجدليتها وتاريخيتها وماديتها، ولا غنى لدارس الفكر والتاريخ عن الأخذ بها كأداة بحث أثبتت فاعليتها في كافة ميادين المعرفة باعتراف دارسي فلسفة التاريخ، والنتائج المبهرة التي حققتها في هذا الصدد تضيف إلى تفوقها النظري خاصية جديدة هي نجاحها في حقل البحث الإمبريقي [= التجريبي]»[(٢)].

وبدوره، يقرر حسين مروة شرعية المنهج المادي التاريخي ومصداقيته؛ على اعتبار أنه وحده القادر، كما يعتقد، على كشف نوع العلاقة الموجودة بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي؛ ومن ثم «رؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديموقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديموقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر»[(٣)].

وفي نفس الإطار يذهب طيب تزيني قائلاً: «ولا شك أن المناهج متعددة، ولكنني أعتقد أن المنهج الأكثر قدرة ـ على الأقل ـ في المرحلة الراهنة، هو هذا الذي نعرفه بالجدلية التاريخية التراثية»[(٤)].

يستفاد من النصوص التي استشهدنا بها في هذا المقام، أن داخل

---

(١) عبد الله العروي: في حوار أجرته معه مجلة (Lamalif) ع٦٤، يوليو ١٩٧٤م، ص١٤٢، ونشرت ترجمته مجلة (بيت الحكمة) ع١، س١/١٩٦٦.

(٢) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ١/١٢.

(٣) حسين مروة: النزعات المادية ١/٦.

(٤) طيب تزيني: في حوار أجراه معه ساجد السامرائي، مجلة نزوى (عمان) ع١٨/ ١٩٩٩، ص١٣٨.

الفكر العربي المعاصر تياراً عريضاً يدعو باستمرار إلى ضرورة الاستعارة المنهجية، وإعمال الفهوم الغربية، المستمدة أصلاً من حقول العلوم الإنسانية، في مجال فهم الواقع العربي، ماضياً وحاضراً؛ ولعل من أبرز المسوغات التي يقدمها العديد من رواد هذا التيار، ما له صلة بقضية الانفتاح على الثقافات والحضارات، وما تحتويه من فهوم ونظريات ومناهج؛ فـ «ليس استيراداً ما نأخذه عن أوروبا ـ يقرر أحدهم ـ وإنما هو أحد طرفي عملية التفاعل الحضاري»[1].

وترجع ضرورة هذا اللون من التعاطي مع قضية التفاعل الحضاري، إلى أننا نعيد ـ بهذا الضرب من الأخذ والاستيراد ـ تجربة الأوروبيين أنفسهم حينما كنا نحن في مركز العطاء، والغرب في مركز الأخذ. وعليه، فلكي «نستطيع أن نعطي في المستقبل، علينا ـ حسب هذا الرأي ـ أن نتخلص من العقد ومركبات النقص إزاء هذا الأخذ؛ لأنه حق إنساني مشروع؛ وعلينا ألا نسمي هذا الأخذ استيراداً؛ لأن التفاعل الحضاري لا يقوم على البيع والشراء، بل على تلبية احتياجات مواقع التخلف الحضاري التي من شأنها أن تضعف سياق الحضارة ومعدل سرعة التقدم بالإنسانية جمعاء»[2].

وإذا كنا نتفق مع هذا الرأي من جهة كون التفاعل الحضاري ضرورة أساسية لتكوين الذات؛ فإننا نقف وقفة تساؤل بخصوص منهجية هذا التفاعل، الذي نعرف تمام المعرفة أنه إذا لم ينضبط بضوابط رصينة وقويمة تحول دون الاستفادة من الغير؛ ولعل هذا ما تفصح عنه أدبيات المثاقفة المنهجية المعمول بها داخل خطاباتنا العربية المعاصرة؛ ولعل خطورة عدم الاحتراس من الاستعارة والاستقراض الحضاري من الغرب بالذات تكمن

---

(١) غالي شكري: التراث والثورة، ص١٦.

(٢) المرجع نفسه.

في كوننا لا نقوم باستيراد التكنولوجيا دون أن يصاحب ذلك الدعوة إلى استيراد ـ بطريقة أو بأخرى ـ مجموعة من القيم والأفكار والأخلاق.

وإذا كان البعض يرى «أن الدعوة إلى استيراد الأسلحة والطائرات وأحدث منجزات التكنولوجيا الأوروبية دون الأفكار، هي دعوة الطبقات الرجعية المتخلفة التي يعنيها، في الكثير، أن يظل تقدمنا قشرياً استهلاكياً بتفريغه من محتواه الفكري»[1].

أقول: إذا كان هذا هو رأي البعض، فإننا نرى رأياً آخر يقرر أن مثل هذه الدعوة القاضية باستنبات المستورد في أرض ليست هي أرضه الأصلية، لم تعمل إلا على ترسيخ وضع التبعية والأزمة القائمة، إذ كيف يمكن لنا أن نبني مجتمعنا بأفكار الغير؟ وأن ننظر إلى ماضينا وحاضرنا ونستشرف مستقبلنا بعينيه هو، وفهمه هو؟.

إننا نعرف تمام المعرفة الأسباب الحقيقية لمثل هذه الدعوات في الفكر العربي؛ دعوات أملتها ظروف ذاتية وموضوعية على حد سواء، تعكس في مجموعها الأزمة الخانقة التي تعيشها الفئة المثقفة، المتحزبة على وجه الخصوص، في المجتمعات العربية المعاصرة، التي تعكس كتاباتها حيرة البحث عن الهوية وسط زحمة الصراعات الإيدولوجية العالمية.

غير أن أبرز سمة تميزت بها كتابات الحيرة هاته هي ما يعكسه شيوع نزعة تقليد المستورد من المناهج والنماذج الفكرية والثقافية والإيدولوجية؛ خاصة ونحن نعلم علم اليقين أن من أبرز الأمراض التي تتميز بها النفسية العربية؛ والتي يسميها البعض بسيكولوجية الإنسان المقهور؛ مرض المحاكاة والتقليد الأعمى؛ نتيجة الصدمة الحضارية التي أحدثها التفوق

---

(١) المرجع نفسه، ص١٦، ١٧.

الغربي منذ قرن ونصف؛ وهو مرض تولد، بالأساس، من جراء مخاض التجربة الفاشلة والمجهضة للنهضة العربية الحديثة والمعاصرة؛ تجربة البحث عن الشروط الضرورية لقيام فعل حضاري يمنح المجتمعات العربية القدرة على بناء الذات حاضراً ومستقبلاً وفق ما تستلزمه شروط العودة إلى الشراكة الحضارية، دون أن نؤكد على شرط القيادة للإنسانية من جديد.

لم يستطع الفكر العربي المعاصر، لحد الآن؛ وعلى الرغم من مرور هذا القدر الكافي من الزمن وبروز الإرهاصات الأولى للتفكير في النهضة والتخلص من إسار الانحطاط؛ أن يكون في مستوى الموقع المنشود، وظل الواقع المشهود كما هو، غارقاً في التبعية والتخلف على الرغم من تزينه ببعض مظاهر التحديث المادي؛ وذلك لأن رواد هذا الفكر لم يستطيعوا تحويل اتصالهم بالغير/ الغرب، من مرحلة اتصال تبعية إلى مرحلة اتصال إبداع، يثبتوا به قدرتهم على إعلان هويتهم الأصيلة وخصوصيتهم الثقافية والحضارية. فقد تحول هذا اللون من الاتصال من حالة تفاعل إلى حالة انفعال، ومن حال التعامل مع الواقع إلى مرحلة التسليم بالأمر الواقع؛ الشيء الذي أدى إلى إلغاء كل قابلية لإبراز قدرات الذات وخصوصيتها؛ بل واستقلاليتها مهما كانت درجة الانحطاط والتخلف؛ وقد أدى ارتباطهم بالجاهزية الفكرية الغربية؛ التي ظلوا يمتحون منها أدوات ومناهج ومفاهيم اشتغالهم الفكري ودفاعهم الإيدولوجي؛ إلى تقوية آفة القابلية للتبعية والتقليد؛ الشيء الذي رسخ من أزمة الهوية على المستوى النفسي.

يقول الدكتور عبد الإله بلقزيز، وهو يقارن بين العرب وثقافات الغير من منظور الفارق بين ثقافة الغالب والمغلوب، ماضياً وحاضراً: «لعل فاتحة مظاهر الاختلاف بين التثاقفين (العربي ـ الإسلامي ـ اليوناني والعربي ـ الحديث ـ الغربي) تكمن في أن التثاقف الأول جرى بشكل شامل وتلقائي، ومن دون رسم خطوط حمر (عقدية أو نفسية)؛ وكان الوعي العربي ـ الإسلامي فيه تلميذاً منصتاً وملتزماً بآداب وأصول التعلم؛ بينما

جرى التثاقف الثاني في مناخ من الارتباك والشك والتحوط، أو في أجواء الانبهار الأعمى الممزوج بمشاعر احتقار الذات وعملقة، بل عبادة الآخر. ما الذي جعل عرب الأمس يقبلون على المدونة الثقافية لبلاد اليونان بإرادة التعلم والاكتشاف والاستيعاب والاستفادة من دون عقد؛ على الرغم مما فيها من مبادئ على مسافة فلكية مما قررته عقيدة الإسلام (إنطولوجيا وتشريعياً وأخلاقياً... إلخ)؛ فيما لم ينجح عرب اليوم في بناء ذات العلاقة مع المنظومة الثقافية الغربية الحديثة؟ وبعبارة أخرى: ما الذي جعل الثقافة العربية ـ الإسلامية الوسيطة لا تدفع ثمناً نفسياً لقاء انفتاحها على الثقافة الإغريقية، فيما تضطر حفيدتها الحديثة إلى أن تدفع ذلك الثمن من توازنها ومن ثقتها بنفسها»[1].

لقد تم بناء العلاقة المعرفية بالغير داخل المنظومة الفكرية العربية المعاصرة وفق شروط تاريخية مختلفة تمام الاختلاف عن الشروط التاريخية السابقة، التي مكنت مفكرينا الأوائل من تأسيس انفتاحهم واستفادتهم من ثقافة الغير على قاعدة الاختيار؛ في حين تأسست علاقة اللاحقين، والمعاصرين على وجه التحديد، على قاعدة الاضطرار، التي كانت وراء الدفع بالكثير منهم إلى مسار فكري لا يخدم في نهاية المطاف سوى المركزية الثقافية الغربية؛ وتلك إحدى أهم المرتكزات التي خطط الاستعمار الأجنبي، أثناء هيمنته على البلاد العربية، لتحقيقها على أرض الواقع؛ بحيث خلف وراءه تركة من المفكرين والمثقفين العرب، لا يختلف تفكيرهم ـ في مناحي كثيرة ـ عن تفكير الغرب، ولا حماسهم لخدمة عالمية الثقافة الغربية عن حماس غيرهم من الغربيين؛ وبذلك استطاع الاستعمار توفير نخبة من التيارات والاتجاهات الفكرية والثقافية؛ بل وحتى السياسية

(١) عبد الإله بلقزيز: «العرب وثقافات الآخر» ـ جريدة الصحوة، ع٤٧ رجب ١٥١٦هـ، ص١٥.

والإيدولوجية، لتقوم بمهمة التفكير بالوكالة، وهو أخطر أنواع الاختراق الحضاري؛ لأنها تمكن الفكر الاستعماري من الدخول إلى ثقافة التأصيل الحضاري من الثقوب والنوافذ بدل الاستئذان من الأبواب. يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي بخصوص هذه المسألة: «إن البضاعة التي تتسلل تهريباً من النوافذ والشقوق هي التي تضر وتفسد؛ ولا عاصم من ذلك سوى إدخالها من الأبواب المفتحة الشرعية تحت رقابة الدراسة العلمية والفكر الذي لا تستعبده أي أسبقيات ذرائعية؛ فإن البصيرة الواعية لا بد أن تفرق بين السراب الوهمي والسراب الحقيقي»[1].

يتأسس على ما سبق أن هناك نوعاً من الاستتباع الفكري تولد داخل خطابات الفكر العربي من جراء الاحتكاك غير المتكافئ بالغرب، والذي يمكن من خلاله فهم طبيعة العلاقة بين مفهوم التبادل الثقافي وبين مفهوم التبعية الثقافية، ومنها التبعية على مستوى الفكر والمنهج والمفاهيم. يقول الدكتور برهان غليون موضحاً هذه النقطة: «والواقع أن الفرق بين التبعية الثقافية والتبادل الثقافي ناجم هو نفسه من طبيعة العلاقة القائمة بين الثقافات، فالتبادل يقتضي الحد الأدنى من التكافؤ بين الثقافتين المتبادلتين، سواء أكان ذلك على مستوى الإمكانات أو على مستوى التمكين الحضاري. أما الغزو، أو الإمبريالية الثقافية، فهي الناتج الطبيعي لكل تبادل بين ثقافات غير متكافئة.

وإذا كان من الصحيح أن إعاقة التبادل الحر للأفكار من الأمور المفقرة للثقافة؛ والتي لا يمكن أن تقود، على المدى الطويل، إلا إلى التخلف الثقافي، ومن ثم التخلي المتزايد عن الهوية؛ فإنه من الصحيح، أيضاً، أن هذا التبادل ليس متساوياً ولا متكافئاً؛ ولا يمكن أن يكون، في أي حال، بين ثقافات ليست على درجة واحدة من النضج الحضاري، ولا

---

(١) محمد سعيد رمضان البوطي: نقض أوهام المادية الجدلية، ص١٠.

تتمتع بالوسائل والإمكانات والقدرات التقنية والمادية والسياسية نفسها»[١].

إننا نعلم علم اليقين أن من أهم أسباب أزمة خطابات فكرنا العربي، ما له علاقة بالأثر السلبي للتبعية من جراء فقدان الذات وانعدام التوازن أمام قوة الغير؛ التي كلما تمكنت من النسق الفكري العربي إلا وجعلت أصحابه غير قادرين على العيش إلا وفق المنظومة العامة المرسومة سلفاً لهذا الغرض؛ ذلك أن سياسة الاستتباع تعمل على الدوام على جر الثقافات؛ التي تعتمد اعتماداً بنيوياً في إنتاج القيم والمعاني والأفكار والمعارف؛ والتي لا تحتاج إليها مجتمعاتها؛ إلى ثقافات أخرى تمارس عليها، بشكل من الأشكال، لوناً من ألوان السيطرة، سواء أكان ذلك بسبب تفوق هذه الثقافات الموضوعي في مقدرتها على مثل هذا الإنتاج، أو بسبب انعدام الثقة بالنفس لدى الثقافات الضعيفة، الشيء الذي يؤدي إلى العديد من «ظواهر الاغتراب واهتزاز الشخصية وأزمة الهوية»[٢].

واضح ـ إذن ـ أن العلاقة غير المتكافئة بين الطرفين، في إطار منظومة التبادل الثقافي الوحيد الاتجاه، أسهمت ـ بشكل كبير ـ في تشكل سلسلة من الأنظمة الفكرية المستوردة؛ والتي ـ للأسف الشديد ـ تم النظر إليها باعتبارها من جملة المقدمات الضرورية لإنجاز الثورة الفكرية المطلوبة، التي هي شرط الثورة الاجتماعية العامة، سياسياً واقتصادياً وتربوياً وثقافياً. . . إلخ. لكن الملاحظ أن عملية الاقتباس والاستعارة، بالشكل الذي أسلفنا القول فيه؛ والتي تمت بفعل عامل العجز الذاتي من جهة، وعامل الدهشة الحضارية من جهة أخرى؛ حتمت على ثلة من المفكرين العرب الدخول إلى متاهات ما يمكن أن نسميه بالاستبدال

---

(١) برهان غليون: «التنمية الثقافية العربية بين التبعية والانغلاق»، مجلة الوحدة، ع٩٢، س٨/ ١٩٩٢، ص١٦.

(٢) المرجع نفسه، ص١٤.

المنهجي، قياساً على ما يجري في البيئة الفكرية الغربية المقتبس منها؛ ذلك أن من أبرز الأزمات التي تولدها عملية الاستعارة هاته، عدم الاستقرار على نمط منهجي واحد أو مفهوم محدد؛ فكثيراً ما يتم استبدال هذا المنهج بغيره، وهذه الإيدولوجية الفكرية بتلك، في إطار سلسلة معاودة النظر في أفكار وتصورات السابقين، وتبني أخرى جديدة، ستصبح هي الأخرى قديمة كذلك؛ وهكذا، وكأننا ـ بهذا النوع من المفكرين ـ كالطفل الذي يكسر دميته القديمة إذا ما قدمت له أخرى جديدة، تحمل بين طياتها عوامل الإغراء ومعالم الدهشة.

هكذا ـ إذن ـ، تتحول فكرة الثورة الفكرية ـ المنهجية من مجرد ثورة تأصيلية في الأصل إلى ثورة تلقينية تدفع بالمفكر إلى استبدال شعار «أهل مكة أدرى بشعابها» بشعار «كل الطرق تؤدي إلى روما»؛ ونعني بذلك أن التفكير في قضية إنجاز الثورة الفكرية رهين بشروطه انطلاقاً من الذات، لا باعتماد منهج الإسقاط.

لقد سيطرت النزعة التلقينية على مجموعة من مفكري الخطاب العربي المعاصر، بفعل الفلسفة الإسقاطية، أو ما يمكن تسميته بالهرولة المنهجية والمفاهيمية، بسبب دوافع إيديولوجية محضة في غالب الأحيان، اقترن فيها البحث المعرفي بالانشغالات والهموم الإيدولوجية؛ الشيء الذي جعل من المعرفة محكومة بإملاءات الواقع، بل وبرزت في التحليلات الفكرية آفات كثيرة ولدها الفهم الإيدولوجي لهذا الواقع؛ لعل في مقدمتها آفة الوثوقية التي جعلت من الفهوم والنظريات المقتبسة ذات صبغة تقديسية، وإن كانت في أصلها من إنتاج الإنسان المحكوم بواقعه النسبي والمعقد وتاريخه المتشابك؛ وفي هذا يقول أحد المراجعين للإيديولوجية الماركسية العربية المعاصرة: «إن القشرة الوضعية التي غلفت النواة المعرفية الماركسية، لم تعد قادرة على احتلال نفس الموقع المعرفي الذي كانت تحتله في القرن التاسع عشر، بناء على منطق التاريخ؛ ومعناه أن تطوير مفاهيمها مسألة

ملحة، وأن هذا التطوير لا يتم إلا بمتابعة الاجتهادات المعرفية التي يتم ابتكارها في حقول معرفية مختلفة؛ في مجال اللسانيات والاقتصاد والإنثربولوجيا والتحليل النفسي وكتابة التاريخ، ولعل متابعة النماذج المنهجية والمعرفية التي تنتجها هذه الحقول المعرفية، يمكننا من إنجاز مراجعة أكثر خصوبة لتاريخنا وفلسفتنا، وفي هذه الحالة بالذات تكون استعارتنا لمفاهيم المادية التاريخية أقل وثوقية، وأكثر وفاء لروح الموقف الماركسي التاريخي المنفتح والمفتوح»[١].

وإذا كان هذا هو موقف غالبية مفكري خطاب النهضة العربية المعاصرة، وفهمهم للمنهجية الواجب اتباعها في التعامل مع المنجزات المعرفية الغربية؛ وإذا كنا من جهتنا نلح، مبدئياً، على نقد آفة الوثوقية في الفكر العربي المعاصر؛ فإننا نضع هنا سؤالاً نراه مهماً من حيث الخلفية المنهجية؛ ويتعلق الأمر بـ: لماذا ظل الفكر العربي ـ وهو ما يفصح عنه الكلام المستشهد به آنفاً ـ وعلى الرغم من ادعائه التمسك بالنزعة العقلانية؛ تابعاً للفكر الغربي طوال هذه المدة الزمنية من جهة، وبهذا الشكل الذي لا يزيد الطين إلا بلة، من جهة أخرى؟.

إننا لا ننكر النتائج المعرفية التي حصدها الفكر العربي من جراء المتابعة المعرفية لإنجازات الغير، خاصة ونحن نعلم أن تاريخ المعرفة المعاصر ما هو إلا حصيلة تراكم لمجهودات السابقين من مختلف الأمم والشعوب، والمؤسس على قاعدة «اللاحق يكمل ما ختمه السابق». غير أن الذي ننكره ـ بالمقابل ـ على الفكر العربي هو هذا اللون من الاتباعية المطردة لما ينتجه الفكر الغربي؛ حتى إن فكرنا العربي يعكس في كثير من الأحيان ما يحصل للفكر الغربي من تبدلات وتغيرات، بل وصراع بين مدارسه وتياراته؛ يظل خلالها مثقفونا ومفكرونا مجرد نقلة ومستعيرين

---

(١) كمال عبد اللطيف: «صعوبات...»، مرجع سابق، ص٦٥، ٦٦.

ومقلدين؛ الشيء الذي يعني، في نهاية المطاف، أن سياسة التبعية المنهجية، بالشكل الذي هي عليه اليوم، أمر مفروض علينا، يعكس عجزنا عن توليد وإنتاج مناهجنا من داخل الذات وبالذات نفسها؛ ولعل هذا ما يعكسه رأي الدكتور محمد عابد الجابري الذي قرر من خلاله ـ بكل وضوح ـ أن المفكرين العرب (مضطرون للاقتباس)، معللاً هذا اللون من التعامل مع المنجزات المعرفية الغربية بكون المشكلة ليست فيما نقتبس، وإنما في كيفية «تبيئة ما نقتبس، حتى يصبح لنا، وذلك هو طريق الأصالة»[١].

وعلى هذا الأساس تظهر إحدى أبرز معضلات التواصل مع الثقافة الغربية؛ من منظور قاعدة (تأصيل الوافد وعصرنة الموروث) التي يدعو إليها بعض المفكرين؛ وهي ما يمكن أن نلمسه بشكل جلي في كوننا لا زلنا نشكو من معضلة تحديد المطلوب في التعامل مع الغير، وبتعبير آخر نقول مع أمال شعراني: إن العلة ليست في العلوم الإنسانية، ولا في ترجمتها ونقلها من مكان إلى مكان؛ ولكن العلة هي في معرفة ماذا نريد نحن؟ وما هي المكونات الفكرية والإيدولوجية للمجتمع العربي؟ ومن ماذا يجب أن تتألف؟ وما هي الخصائص التي يجب مراعاتها في اختيار الإيدولوجية المطلوبة[٢]؟.

إننا على اطلاع ومعرفة بتيار الصحوة الفكرية الذي بدأ يشق طريقه باتجاه تشكيل مسار معرفي مخالف في كثير من القواعد والدلالات للمسارات السابقة، وأن ثمة رؤية جديدة بدأت تصبغ ملامح جزء كبير من الخطابات العربية المعاصرة، تزامنت مع بروز التحولات التاريخية التي عرفتها

(١) انظر الحوار الذي أجرته مجلة الوحدة مع محمد عابد الجابري: ع٢٦ ـ ٢٧، س٣، ١٩٨٦، ص١٤٨.

(٢) أمال شعراني: ضمن ندوة مجلة الفكر العربي «إشكالية العلوم الإنسانية»، ع٥٥، س١٠/١٩٨٩، ص١٧١ ـ ١٧٢.

مجموعة من المنظومات الحضارية، التي من أبرزها الانهيار التدريجي للإيديولوجية الماركسية، التي كانت بالنسبة للعديد من مفكرينا المرجعية المعتمدة في التعامل مع الواقع بمختلف أزمنته ومستوياته ووقائعه وأحداثه؛ حتى إن عبد الله العروي كان قد كتب في زمن ذلك الانبهار يقول: «إن الماركسية، بالنسبة للعرب، هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة»[١]، وعلى هذا الأساس والاختيار، نادت تلك الخطابات بضرورة التعامل مع نقل المناهج بشيء من الانتباه المعرفي. يقول الدكتور محمد عابد الجابري، وهو يؤكد أن المشكلة التي يفرزها النقل من حقل معرفي إلى حقل آخر، مشكلة لها تاريخ، ولها مرجعية في الفكر الأوروبي ذاته، وبالتخصيص في حقل الإبستمولوجيا المعاصرة: «واضح أن نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر، هذا النقل الميكانيكي الفج، عمل غير مشروع من الناحية الإسبستمولوجية/ المعرفية؛ لأن ذلك يؤدي إلى تطويع الموضوع لصالح المفهوم، وبالتالي تشويه الواقع، والاعتداء على الحقيقة العلمية (. . .) هذا النقل الميكانيكي نقل غير مشروع من الناحية العلمية»[٢].

وإذا كان النقل الآلي للمناهج والمفاهيم يؤدي فعلاً إلى الاعتداء على الحقيقة العلمية؛ فإن الجابري، وهو أحد المفكرين الذين تتأسس كتاباتهم على رصيد كبير من المناهج والمفاهيم الغربية؛ يقدم حلاً لعملية التعامل مع المحمول الثقافي الغربي[٣] يتأسس على مبدإ البيئة، التي إذا ما نجحت، ستضفي، في نظره، طابع «المشروعية على عملية نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر»[٤].

يقول الجابري موضحاً هذا الفهم الإجرائي، الذي اعتمده كثيراً في

(١) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص٦٠.
(٢) محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، ص١٢.
(٣) أنظر هامش رقم ٥٧ من هذا البحث.
(٤) محمد عابد الجابري: المرجع السابق.

تعامله مع المحمول الفكري والمعرفي الغربي: «إن مفاهيم العلوم الإنسانية في الغرب ترتبط بالمرجعيات التي تؤسس الثقافة الغربية والفكر الغربي؛ ولكنها في ذات الوقت تعبر عن واقع إنساني عام، فإذا استطعنا أن نربط هذه المفاهيم بمرجعياتنا؛ أي: أن نبيئها في محيطنا وثقافتنا؛ فإنها ستصبح ملكاً لنا تماماً، مثلما يحصل عندما نبتكر نحن مفاهيم جديدة للتعبير عن جانب من جوانب واقعنا؛ وفي كلتا الحالتين يمارس المفكر هذا البحث بنوع من الاستقلال التاريخي. أما إذا استنسخ المنهج والمفاهيم والرؤية، وانكب على تفصيل واقع الموضوع الذي يبحث فيه وفقها، فهو في هذه الحالة، لا يملك استقلالاً تاريخياً، أي: استقلالاً يجعل منه «أنا» لها مرجعيتها، لها تاريخها، لها همومها، وأيضاً لها ما يكفي من الثقة بالنفس: الثقة في النفس التي تجعل من الباحث أستاذاً في موضوعه وليس تلميذاً لأستاذ له موضوع آخر غير موضوعه هو»[1].

إننا وإن كنا نتفق، مبدئياً، مع هذا الرأي من حيث الأهداف المرحلية، فإننا نتساءل مع المتسائلين: هل استطاع صاحب هذه الرؤية الإجرائية على المستوى المنهجي، تحقيق مبتغاه، والتخلص من السيطرة الظاهرة والباطنة للجهاز المنهجي والمفاهيمي الغربي، الذي يعتبر أحد مراجعه الأساسية[2]؛ خاصة وهو يقرر في «بنية العقل العربي» أن «الرؤية هي التي تؤسس المنهج»[3]، وقبلها في «نحن والتراث» أن «كل منهج

---

(١) محمد عابد الجابري: مجلة الوحدة، ع٢٦ ـ ٢٧، ص١٤٣.

(٢) يقول الجابري، على سبيل المثال في (العقل السياسي العربي)، وهو يتحدث عن مرجعيته المفاهيمية، «والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر، وصنف نستمده من تراثنا العربي الإسلامي»... ويقول عن التبيئة المفاهيمية: «ولذلك حرصنا، من جهة، على تبيئة الأولى [= الجهاز المفاهيمي الغربي] مع موضوعنا، فلم نتقيد حرفياً بالمضمون الذي يحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع، دون تشويه، =

يصدر عن رؤية ولا بد، إما صراحة وإما ضمناً»، وأن «الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه وأبعاده»[(١)].

إن المشكلة في اعتقادنا ليست مشكلة نقل أو تبيئة أو ما يشبه ذلك؛ ولكن المشكلة تكمن، على وجه التحديد، في كوننا نتعامل مع منظومة حضارية مخالفة في المنطلقات والأهداف معاً؛ بل ومع مرجعية لها أصولها وخصائصها التي يكتسب معها المفهوم أو المنهج هوية محددة؛ ومهما كنا بارعين في النقل والتبيئة، وحريصين - كل الحرص - على أن لا تضر هذه العملية، التي يعتبرها البعض ضرورة معرفية؛ فإننا لا محالة سنقع في مثل ما نحن عليه اليوم؛ إذ بعد مرور قرن من النقل والاستعارة وتمثل مختلف المرجعيات الأجنبية، لم يستطع العقل العربي الوصول إلى النهضة الفكرية المنشودة، وبقينا كما نحن نراوح الخطو بين هذه المرجعية الفكرية وتلك؛ تحكمنا سلطة الوعي الغربي الذي يستمر في تشكيل الملامح الكبرى لهويتنا، ويتحكم في وعينا بشكل مثير للغاية؛ بل ودفع بالبعض من مفكرينا إلى القول، تحت ضغط الصدمة النفسية من جراء غلبة سلطة الغرب: «رب معترض يقول: ستكون حينئذٍ ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير! وليكن، إذا كان في ذلك طريق الخلاص»[(٢)].

لكن، عن أي خلاص نتحدث ونحن نعرف مسبقاً أن الاقتراض من المحمول الغربي ظاهرة غير صحية، وحل يائس لا يمكن الركون إليه، مهما كان حجم المسوغات التي يقدمها الدعاة إليه؛ وخاصة منهم أولئك الذين يحاولون قدر الإمكان العمل على تبرير هذه العملية من خلال تقديم

= للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانباً أساسياً من خصوصيته»، ص٨.

(١) بنية العقل العربي، ص٢٤٣.

(٢) نحن والتراث، ص٣٧.

(٣) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص٢٠١.

مقارنة بيننا وبين أسلافنا، الذين كانوا منفتحين ـ ولكن بوعي كبير ـ على مختلف الثقافات والمعارف والحضارات.

من غير الممكن، إذن، القيام بعملية مقارنة بين المرحلتين، السابقة والحاضرة، لوجود مجموعة من العوائق التي تقف حاجزاً أمام ذلك، على الرغم من كون الفكر العربي، قديمه وحديثه، لم يعش «أي شكل من أشكال التقوقع الذاتي أو الاختلاء النرجسي المرضي؛ بل ظل قادراً ـ عند لحظة معينة من لحظات اتصاله بغيره من الثقافات ـ على أن يحول اتصاله ذاك إلى تواصل، أي: إلى حوار مفتوح يتخلى فيه عن مركزيته المعرفية ليعب من معين تلك الثقافات ما تراءى له مفيداً في إشباع حاجاته، أو الإجابة عن مطالبه، ولم يختلف الأمر في اللحظات التاريخية التي كان فيها مركزه المعرفي قوياً عن تلك التي بدأ فيها ضعيفاً؛ إذ تحول أمر هذا التفاعل الثقافي في نسيجه إلى ما يشبه القانون الناظم لحركة التطور فيه؛ يلازمه لزوم الضرورة والطبيعة»[(١)].

وبناء على ما سبق، تكون المقارنة بيننا وبين السابقين من هذه الأمة، مقارنة مفتقرة إلى الأساس المشترك، ويتجلى ذلك فيما يأتي:

١ ـ إن أسلافنا عندما واجهوا الحضارات الأخرى، وانفتحوا عليها، كانت مذهبيتهم الإسلامية هي المسيطرة على حياتهم والموجهة لسلوكهم، بل وفوق كل ذلك كانت دولتهم تتمتع بنوع من القوة؛ بحيث لم يكن هناك أي إحساس بالخوف من أية مذهبية أو أي نظام سياسي خارجي، وهو ما منح المسلمين دعامة التخلص من آفة الإحساس بالدونية والخوف من الاختراق؛ في حين يعاني المسلمون اليوم من عدة أزمات لعل في مقدمتها أزمة الانتماء والهوية، وما تسببت فيه هذه الأزمة من إحساس بالنقص والدونية والخوف من الغير؛ خاصة وهذا الأخير يمتلك قوة مادية وحضارية

(١) عبد الإله بلقزيز: جريدة الصحوة ـ مرجع سابق.

ضاغطة على الشعوب والأمم المهزومة نفسياً والمتخلفة حضارياً.

على هذا الأساس، فإننا حينما نفكر في التعامل معه ومع حضارته، نفتقر إلى أهم عنصر من عناصر الانفتاح الثقافي والحضاري؛ والمقصود بذلك عنصر الحرية، ويضاف إلى هذا ما يعانيه المسلمون من مشاكل وعوائق يتداخل فيها ما هو سياسي بما هو اقتصادي بما هو اجتماعي بما هو تربوي... إلخ.

٢ ـ وبالإضافة إلى ما سبق، تطفو على سطح التعامل مع ثقافات الغير مشكلة المفاهيم والمصطلحات، إلى جانب مشكلة المنهج، فالمفاهيم والمصطلحات التي نواجهها اليوم تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك التي واجهها أسلافنا، ويظهر هذا الأمر واضحاً، إذا ما استحضرنا ـ في هذا المقام ـ كون المفهوم في المرحلة الراهنة ليس لفظاً لغوياً، أو وصفاً لعلم من العلوم، بقدر ما تكمن وراءه منظومة حضارية تختلف في مقدماتها ونتائجها عن منظومتنا الحضارية ونمطنا الاجتماعي والمعرفي، ويضاف إلى هذه المشكلة مشكلة أخرى تتصل بقضية تشابك الاصطلاحات والمفاهيم التي تنتمي إلى منظومات حضارية متضادة في كل شيء؛ والتي لم تستطع لحد الآن وضعنا على طريق الفهم الحضاري المشترك، والاتفاق، ولو نسبياً، على أصول مذهبية واحدة؛ الشيء الذي يفقدنا إلى حد كبير، الانسجام الفكري والأرضية المشتركة للتفاهم في مجتمع مشتت الفكر، لم تتضح أمامه، بعد، الرؤية المذهبية[١].

إن المشكلة ليست في استبدال مفهوم بآخر، أو ألفاظ غربية بأخرى عربية؛ ذلك أن اللغة ليست جدولاً من الألفاظ؛ «كما أنها ليست توليدات صوتية كل واحدة تنطبق على أمر ما، فيعود الاختلاف بين اللغات إلى

(١) ينظر: محسن عبد الحميد: المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، كتاب الأمة، ع٦، ص١١٣ ـ ١١٥.

اختلاف في التسميات، ويكون تعلم لغة ثانية بحفظ منظومة من الكلمات توازي في جميع مفرداتها المنظومة المعرفية الأولى»[١].

فالمصطلح بهذا، ليس مشكلة لغوية فحسب، ولكنه مشكلة معرفية بحسب مجاله كذلك؛ وذلك لاتصافه بالتاريخية، ولا يمكن البتة «فهمه فهماً صحيحاً بمعزل عن مجموع الظواهر الثقافية التي يتعلق بها، والمضمون التاريخي الذي يرمز إليه؛ لذلك فعند وضع مرادف عربي لمصطلح أجنبي، يجب أن يتم بحث المعنى الأجنبي بدقة وملاحظة صلته بثقافة أهله، لمعرفة مدة التضمين في اللفظ الذي يجب أن ينقل في المعنى بدقة»[٢]؛ ذلك أن من أبرز المشاكل التي تواجهنا عند التعامل مع مجموعة من المفاهيم التي تتعدد معانيها وتتسع دلالتها، تباين المعاني الذي يُحدث الخلط في أفهام الناس؛ بحيث يتكلم الشخص عن معنى في ذهنه غير المعنى الذي يتحدث عنه شخص آخر[٣]؛ الشيء الذي يبين أنه من غير السهل القيام بنقل المفاهيم، كما المناهج، من مجال تداولي وحضاري إلى مجال آخر له خصوصيته التي تميزه عن الأول؛ ذلك أن القيام بهذه المغامرة المعرفية الوعرة، التي ترجع في عمقها، إما لعوامل ذاتية أو عوامل موضوعية[٤]، يؤدي إلى مجموعة من النتائج السلبية التي تكشف عن الخلفية الإيدولوجية في مشروع تبيئة المناهج والمفاهيم والفهوم والمناهج؛

(١) ينظر: André Martinet: Eléments de linguistique générale - p10.
نقلاً عن: سلمان البدور: «مشكلة المصطلح الفلسفي في اللغة العربية» ضمن: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص٢٩٣.

(٢) سلمان البدور: المرجع السابق.

(٣) انظر: صلاح إسماعيل: «دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية»، مجلة إسلامية المعرفة، ع٨، س٢/١٩٩٧، ص١٢.

(٤) ومنها على سبيل المثال لا الحصر:
أ ـ الاغتراب اللغوي الذي يعاني منه بعض المشتغلين بالعلوم الإنسانية خاصة، بسبب عدم اطلاعهم على أصول لغتهم وفقهها، وبعدهم عن التراث ومصطلحاته؛ =

وذلك من قبيل النتيجة التالية التي قرر من خلالها الدكتور حسين مروة، وهو يدرس تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ـ أن «تاريخ الفلسفة هو ماضي الصراع الإيدولوجي الناشب في الحاضر، وأن المادية التاريخية هي مفتاح الحقيقة كاملة»[1].

فما كان لهذا الباحث في التراث الفلسفي العربي الإسلامي بالمنهج المادي التاريخي أن يقرر هذه النتيجة لولا خضوعه المباشر لسلطة المرجعية الماركسية التي تحكم على المنتمين إليها، من فئة المفكرين والباحثين، بضرورة استعمال جملة من المفاهيم المميزة لخطابها ورؤيتها؛ وهو ما يعكسه النص التالي، الذي يذهب فيه الدكتور طيب تزيني إلى «أن المجتمع العربي في حقبته الجاهلية كان **مجتمعاً قبلياً بطريركياً**، ثم تطور في الحقبة العربية الإسلامية إلى **الإقطاعية ليس عبر العبودية**، وإنما بشكل مباشر؛ أي: دون أن يمر بالعبودية، من حيث هي نظام اجتماعي متكامل ومتطور وشامل»[2].

= وذلك لغلبة الثقافة الغربية على نموذجهم الذهني في التفكير؛ فهم وإن استطاعوا إدراك حقيقة اصطلاحات العلوم الإنسانية الغربية، قاصرون في التعبير عن المصطلحات بلغتهم الأم؛ الشيء الذي يؤدي إلى ضياع الفكرة، أو مسخها، حين انتقالها في فكر الباحث من لغتها الأصلية إلى لغته الأصلية.

ب ـ الثقة العمياء بالمصطلح الأجنبي، والاعتراف بعدم قدرة المصطلح العربي على التعبير عن كل ما في المصطلح الأجنبي من حقيقة؛ وكثيراً ما يرجعون ذلك إلى كون المصطلح العربي لا يتسع للفكرة التي يعبر عنها المصطلح الأجنبي.

ج ـ العامل النفسي الذي يؤدي دوراً لا يقل أهمية عن العوامل الأخرى في هذا المجال، وهو عامل ناجم عن واقع الانكسار الثقافي العام الذي يعاني منه الإنسان العربي مقابل المد الثقافي الغربي، واستسلامه لثقافة عربية بشكل يؤدي إلى إيجاد مناخ ثقافي عام يعتبر فيه التمرد على الثقافة العربية والوطنية، كما يقول سلمان البدور، علامة على التقدم، والخروج على قواعد اللغة القومية مدعاة للفخر لا للاستحياء. ينظر بتفصيل: سلمان البدور: المرجع السابق، ص٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(١) حسين مروة: النزعات المادية ١/ ٣١، ط١.

لقد تضمن هذا النموذج من النصوص مجموعة من المفاهيم المستوحاة من أدبيات الفلسفة الماركسية، بحيث تمت استعارتها ـ جملة وتفصيلاً ـ للقيام بقراءة مسبقة للتاريخ العربي الإسلامي؛ الشيء الذي أنتج فهماً مغلوطاً لتاريخ الثقافة العربية الإسلامية؛ وما كان لذلك أن يحصل لو لم يخضع هذا اللون من القراءة إلى سلطة المرجعية الإيدولوجية التي تحكمت في كثير من المناهج والرؤى والمفاهيم.

وبناء على ما سبق، يمكننا التأكيد على أن المتابعة المستمرة للخريطة الفكرية العربية تمنحنا إمكان التأكيد على أن دعاة التبيئة المنهجية والمفاهيمية في الفكر النهضي العربي ـ وإن كانوا يقررون في كثير من مقدمات كتبهم ومشاريع بحثهم أنهم على علم بصعوبة الاستعارة وخطورة النقل في نفس الوقت ـ لم يستطيعوا تحقيق دعواهم على مستوى الممارسة، التي تبين أنهم فعلاً واعون كل الوعي بهذا النوع من الإخفاق؛ ذلك أن القراءة المتواصلة لأعمالهم، تبين لنا أنهم ما أوفوا شروط الاستعارة والنقل حقها؛ وإذا لم يوف الباحث هذا الحق «لن تكون أحكامه إلا دعاوى مبنية على مذهب توفيقي، لا على مسلك تحقيقي»، كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن[1]، ولعل خطورة هذه المسألة تظهر جلية إذا استحضرنا، في هذا المقام، واقع العلوم الإنسانية التي تدعو مجموعة من الأقلام العربية إلى ضرورة الاستفادة من كشوفاتها المنهجية، بل واعتمادها في عملية القيام بقراءة الذات، ماضياً وحاضراً، فواقع هذه العلوم يعاني برمته من أزمة خانقة يكشف عنها عدم الدقة في استعمال المفاهيم من جهة، وعدم توحد معانيها بين المشتغلين في ميدانها من جهة أخرى، هذا

---

(١) طيب تزيني: مشروع رؤية جديدة، ص١٩١.

(٢) طه عبد الرحمٰن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص١٥٩؛ وانظر: في المرجع ذاته الشروط التي يقدمها الكاتب لتحقيق عملية الاستفادة من مختلف العلوم والمعارف والمناهج.

بالإضافة إلى أزمة المنهج وطرق البحث وتحصيل المعارف فيها، وتبرز الصعوبة جلية أكثر فأكثر كلما أخذنا بعين الاعتبار العلاقة الوطيدة الموجودة بين المفهوم والمنهج؛ إذ يؤدي المفهوم مهمة بارزة في تشكيل الخلفية المنهجية للباحث، والتي تتحدد من خلالها، في نفس الوقت، الرؤية العامة للموضوع المبحوث، وعلى هذا الأساس فإن المفاهيم التي ينطلق منها الباحث لرؤية الأشياء من خلالها هي في العمق «المحددات الأولى التي بها يتشكل ويصاغ موضوع الرؤية، أو مادة البحث؛ فيصبح هذا الموضوع مرئياً من خلال ذلك الشق الذي تفتحه الأدوات المفهومية التي يعتصم بها الباحث أو المثقف؛ بل إن موضوع البحث يتقنن وينضغط ليصب في القنوات المفهومية التي حصر بها»[١]، وبناء عليه؛ تتنوع القراءات ومناهجها بتنوع الأدوات المفهومية المتبناة؛ وكل طرف يرى، خلالها، موضوع بحثه، والنتائج الحاصلة، وفق منظومة الأولويات التي انطلق منها، فيدور الخلاف بين الأشخاص بدل الحوار، كل واحد منهم يضع على عينيه نظارة بلون معين، ويريد أن يثبت للآخرين أن لون العالم هو بالشكل الذي يراه بنظارته هو.

وتجدر الإشارة هنا، ونحن نتحدث عن أزمة التعامل مع المنهجية المستعارة من حقول العلوم الإنسانية ـ إلى الوظيفة المهمة والخطيرة التي أدتها الترجمة أثناء عملية نقل المناهج والفهوم والنظريات والرؤى، خاصة وداخل الفكر النهضي العربي، تزداد الأصوات ارتفاعاً بالمطالبة بضرورتها المعرفية والوجودية؛ بعدما تبين أن التداخل بين المجالات المعرفية أصبح أمراً مفروضاً على الساحة العلمية والمعرفية العالمية.

غير أن الوظيفة الخطيرة الذي تؤديها الترجمة تكمن ـ بالأساس ـ في

(١) عبد الحكيم أجهر: «المثقف العربي وسلطة الثقافة الأوروبية»، مجلة الوحدة، ع١٤، س٢/ ١٩٨٥، ص١٢٢. وانظر كذلك، ص١٢٦.

كون مهمتها تتجاوز مجرد تشييد النص برؤية جديدة، إلى بناء ذهن القارئ ليصبح قادراً ـ بعدها ـ على استقبال المحمول المعرفي المترجم؛ وهي بذلك ترسخ لشيوع تقليد التوطين المنهجي والمفاهيمي في الثقافة العربية بالشكل الذي يمنح المفاهيم والمناهج المصداقية المطلوبة؛ وقد ذهبت بعض الكتابات، لتحقيق ذلك، إلى اقتراح مرحلة التأصيل الذي لا علاقة له هنا بالأصالة، بقدر ما يعني المسعى النظري الذي «يروم تأكيد كونية العلوم والمعارف التي تتوخى تعيين قواعد الظواهر الإنسانية بالانطلاق من المبدإ التاريخاني العام الذي يقبل مبدأ التشابه النسبي والتاريخي للظواهر الإنسانية، ويقبل نتيجة ذلك إمكانية المثاقفة رغم صعوبة شروطها ومتطلباتها»[١].

ولتحقيق هذه المرحلة يقتضي الأمر، من هذه الوجهة «الاستيعاب الإيجابي والنقدي للمرجعيات النظرية الموجهة لمسارات البحث العلمي في الظواهر الإنسانية؛ كما يتعلق بآلية في الممارسة التأصيلية، تعمل على مجابهة الآلة المنهجية والنموذج المعرفي في العلوم الإنسانية بمبضع النقد الإبستمولوجي»[٢].

وبناء عليه، يمكن التأكيد ـ ها هنا ـ على أن الفعل الخطير الذي يمكن للترجمة القيام به، يتمثل في قدرتها على نقل ثقافة أمة إلى أمة أخرى عن طريق اللغة، أكثر من كونها تعمل على نقل لغة من مجال إلى مجال آخر؛ خاصة إذا كانت الأمة المنقول إليها أمة تتميز بميزة الاستهلاك الثقافي والحضاري، في حين تتميز الأمة المنقول عنها بميزة الإبداع الثقافي المستمر والتقدم المطرد.

وينتج عن هذا التفاوت الثقافي والحضاري الشعور بالنقص والدونية

---

(١) كمال عبد اللطيف: «تأصيل العلوم...»، مرجع سابق، ص١٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٠.

والعجز عن الإبداع لدى الأمة المنقول إليها؛ والسبب الأساسي فيما نعتقد، وكما يقول العلامة ابن خلدون «أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه؛ إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تُغَالطُ به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب؛ فإذا غالطت بذلك، واتصل لها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء؛ أو لما تراه ـ والله أعلم ـ من أن غَلَبَ الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب؛ وهذا راجع للأول، ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها؛ بل وفي سائر أحواله»[1].

على هذا الأساس، نشأت داخل الوعي العربي الحديث والمعاصر ثقافة الاستعارة المقرونة بالتبيئة والتأصيل، وقد عانى الفكر من جرائها العديد من الأزمات التي كانت وراء تعطيل مشروع النهوض الحضاري، وشقاء الوعي العربي الذي انقسم على ذاته؛ برزت خلال ذلك تصورات التطبيع الفكري مع العلوم الإنسانية الغربية، تحت مبرر ضرورة مواكبة التطور السريع الذي تعرفه المناهج داخل هذه العلوم، وقد عكست عملية التعامل تلك واقع الحالة النفسية ـ الفكرية لجيل برمته جنَّد الأقلام لتسويغ مشروع النقل وتبريره. يقول كمال عبد اللطيف، عاكساً هذه الحالة النفسية لقطاع عريض من المفكرين العرب: «فقد فرض علينا بحكم تأخرنا التاريخي أن نتعامل مع الفكر الغربي في مدارسه المختلفة، وأزمنته المختلفة، بصورة تجعلنا نتعلم منه، ونعيد إنتاجه، ونساهم في تطويره في الوقت نفسه، وبصورة مركبة؛ وليس هذا بالأمر السهل ولا المتيسر؛ ومع ذلك فنحن مطالبون بإنجازه؛ أي: مطالبون بمواصلة عملنا وبحثنا في إطاره

(١) عبد الرحمٰن بن خلدون: المقدمة، ص١١٦.

دون كلل ولا ملل؛ من أجل أن نساهم في ترسيخ درس العلوم الإنسانية في فكرنا»[١].

ويقول محمد بنيس مبرراً نقله لمنهج البنيوية التكوينية: «لقد استيقظت زوبعة النقد على منهج محدث في أوروبا، وهو ما يعرف الآن بالبنيوية. إن هذا المنهج، رغم بدايته وتعدد اتجاهاته، لم يهدم أسوار الجامعات الغربية فقط، ولكنه ينفذ يوماً بعد يوم إلى واقع بحثنا، ولم يعد من الممكن تجاهله»[٢].

هكذا حاول مفكرو الخطاب النهضي العربي، وخاصة المنتمين منهم إلى دائرة فكر الحداثة العربية، التوسل بما عند الغير لتحقيق حداثة المجتمع على أرض الواقع؛ وقد كانوا في كل ذلك، وعلى اختلاف ميولاتهم الإيدولوجية، أشبه ما يكونون ـ كما يقول الدكتور محمد حسين دكروب ـ بمهندسي الطرق العامة الذين يرغبون في شق أفضل الطرق وأوسعها مدة واتساعاً بغية الوصول إلى العصرنة الاجتماعية والحضارية؛ وهم في سبيل هذه الغاية اختاروا آخر ما توصل إليه العلم الاجتماعي الغربي منذ عصر النهضة الأوروبية، من تصاميم ورسوم مفترضة لطرق التطوير الحضاري؛ وهذا وجه إيجابي لا غرو فيه؛ إلا أن السلبية الكبرى كانت في اختيارهم تنفيذ هذه المشاريع محلياً وميدانياً، دون الانطلاق والارتكاز إلى دراسة «الجيولوجيا» الاجتماعية العربية، لما تحتويه من تكوينات ومحددات؛ إضافة إلى «المورفولوجيا» الثقافية العربية أيضاً، بما تحمله من سمات ورموز ودلالات.

لقد اختار مفكرو الحداثة العربية المعاصرة تصاميم ورسومات لطرق التطوير الحضاري من المناهج الغربية المستوحاة من العلوم الإنسانية

---

(١) كمال عبد اللطيف: المرجع السابق، ص٢٩.

(٢) محمد بنيس: ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، ص١٩.

والاجتماعية، العلمانية والماركسية؛ ونحن لسنا في هذا المقام، ضد هذا الاستئناس بخبرات الآخرين مهما كانت جنسيتهم الثقافية وخبراتهم التاريخية، ما دامت تتضمن ما هو إنساني مشترك؛ إلا أنهم لم يعمدوا إلى مقاربتها ومقارنتها بالبنى الاجتماعية والثقافية للعالم العربي، بما يسمح بتنفيذ ما يتلاءم منها مع واقع هذه البنى التاريخية العميقة، واستبعاد ما لا ينفع منها[١].

من حصيلة ما قدمناه يتبين بوضوح أن ثمة نوعاً من الخلل أصاب الذهنية العربية، حديثاً وراهناً، في تعاملها مع قضايا الأمة، ماضياً وحاضراً؛ ظلت خلالها آفة التقليد والمحاكاة مسيطرة على الموقف في الكثير من الكتابات، التي يراوح أصحابها الخطو باتجاه فهم الموجود وتأسيس المنشود، بدءاً من نقد المفقود من تراث وتاريخ هذه الأمة؛ وقد وقع الفكر العربي في إسار هذا اللون من التعامل مع الذات منذ البدايات الأولى لعصر التفكير في النهضة العربية التي استحال تحقيقها لاستحالة ترسيخ شروطها الذاتية والموضوعية الحقة.

فمنذ كتاب الطهطاوي «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» ـ كما يقول أحد الباحثين ـ «والمثقفون العرب يستعيدون الدهشة ذاتها حال وصولهم إلى أوروبا، ثم ما يلبثون أن يدعوا إلى تقليدها، بداية بطرائق اللبس والطعام وحتى أنظمة الحكم والإدارة؛وبهذا دخل العرب في علاقة مع أوروبا؛ علاقة أخرى مغايرة»، نجحت ـ خلالها ـ أوروبا «في فرض تجربتها كمثال يحتذى، أو كتحد واجهه المثقفون بالدرجة الأولى، وسار في اتجاهه السياسيون والقادة التاريخيون. أصبح العالم يتحرك في اتجاه مركز واحد، يصوغ الأفكار والثقافات والإيدولوجيات، ويحدد اتجاهات السياسة والاقتصاد والتاريخ»[٢]، وقد جرى تعميم ذلك لينتقل من ميدان

---

(١) انظر: محمد حسين دكروب: أنثروبولوجيا الحداثة العربية، ص٢٤ ـ ٢٥.

الاقتصاد إلى ميدان الحياة كلها، وأصبح السؤال خلالها: كيف يمكن أن تكون مثل الآخر وفي نفس الوقت أن تحتفظ بهويتك؟ وكيف نحقق التقدم دون أن نفقد الأخلاق والقيم؟.

وعلى هذا الأساس يمكن فهم طبيعة حضور ثقافة الغير في ثقافة الذات لدى العديد من مفكري الخطاب العربي المعاصر؛ بما يعكس أزمة الهجرة الثقافية التي يركب خلالها المفكرون والمثقفون متن ثقافة أخرى، متخذين إياها مطية للهجرة إلى مجال تداولي وحضاري له خصوصياته وتاريخيته؛ وبذلك يتخذون منه المرجعية التي يمتحون منها ما يرون أنه كفيل بتحقيق التغيير أو الثورة أو النهضة. يقول محمد عابد الجابري كاشفاً عن إحدى علامات التبعية التي تحكم مجمل الفكر العربي: «من الثوابت التي حكمت، وما زالت تحكم علاقة الفكر العربي النهضوي بالفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، أن ما يظهر من أفكار ونظريات في أوروبا، كنتيجة لمسلسل من التطور قد يمتد قروناً إلى الوراء، يأخذه الفكر النهضوي العربي كمقدمة يبني عليها تطلعاته وطموحاته النهضوية، وبعبارة أخرى، إن ما كان هناك مشروطاً أو معلولاً، يؤخذ هنا كشرط وكعلة. وهكذا، فعندما ظهرت نظرية التطور الداروينية، وما شيد عليها من نظريات فلسفية واجتماعية في أوروبا، كانت تتويجاً إيديولوجياً لها؛ أخذت النظرية نفسها مع أكاليلها الإيدولوجية، هنا في الوطن العربي، وبنيت عليها آراء سياسية واجتماعية، قدمت على أنها الأساس العلمي الكفيل وحده بتحقيق النهضة والتقدم للعرب، ومثل ذلك الأفكار والنظريات السياسية والاجتماعية التي ظهرت هناك كنتائج لمسيرات ومسلسلات من التطور والنضال، والتي أخذت بدورها كمقدمات وشروط لتحقيق التقدم»[١].

---

(١) هشام علي بن علي: «وعي الذات ووعي الآخر»، مجلة الوحدة، ع١٠٠، س٩/ ١٩٩٣، ص١٧٦.

هكذا ـ إذن ـ يمكن فهم إحدى أسباب أزمة الفكر العربي المعاصر الذي فشل في اختيار الطريق الأصوب لتحقيق النهضة المحلية لاعتماده على المرجعية الغربية ومناهج التحليل والنقد والبناء الغربية المستوحاة من حقول العلوم الإنسانية، فقد تم نقل تجربة الغرب، في كثير من مناحيها الخاصة بالموقف من العقيدة والتراث والأصول، ليتم تنزيلها على الواقع العربي، ماضياً وحاضراً. غير أن من أبرز مظاهر هذه الأزمة ما يكشف عنه منطق النقل هذا، الذي جلب معه إلى ثقافتنا، الصراع الذي دار، ولا يزال، بين ما هو ديني وما هو علمي؛ فتكونت لدينا مجموعة من الدراسات الإنسانية التي لم تستطع التخلص من المرجعية الثقافية الغربية التي أصلت للصراع بين الدين والعلم، فتم اعتمادها مدخلاً لتحقيق النهضة والحداثة، وذلك بتجاوز المرجعية الدينية في التفكير على غرار ما فعلته المدارس الوضعية الغربية، وعلى هذا الأساس يقول أحد الذين تبنوا هذا الخيار المنهجي، وهو يتحدث عن العلوم الإنسانية: «نقول في حسم قاطع: إنه إما أن تخضع القضية العلمية، كائناً ما كانت، للتحقيق بالمشاهدة وإجراء التجارب، وإما أن تحذف حذفاً من قائمة العلوم»[(١)].

وفي السياق نفسه، يذهب أحد الوضعيين العرب المعاصرين، وهو يقدم لأحد كتب علم الاجتماع، إلى أن معرفتنا تتم بطريقتين مختلفتين «الأولى على أساس عقيدة دينية أو دنيوية تحدد لنا المسائل المطلقة والنهائية في حياة البشر؛ عقيدة تحدد لنا أصل الإنسان ومصيره وعلة وجوده، والطريقة الثانية أن نجيب ـ على أساس المعارف والحقائق العلمية المتاحة لنا، وفي الحالة الثانية يتحتم علينا الإقلاع تماماً منذ البداية عن محاولة الوصول إلى أية إجابة عن مثل هذه التساؤلات النهائية والمطلقة،

(١) محمد عابد الجابري: وجهة نظر، ص١٢٨.
(٢) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، ص٤٥٤.

ونقصر أنفسنا على كل ما هو متاح لنا أمبريقياً؛ أي: ما يمكن أن نتوصل إلى إدراكه من الواقع، ونستطيع تحليله تحليلاً مفهوماً ومقبولاً، ومن الواضح أننا كمشتغلين بالعلم لا نفكر سوى في هذا الطريق الثاني، طريق العلم والتأسيس على العلم»[١].

والنتيجة هي أن هذا المسلك الفكري يؤدي بالعقل العربي المعاصر إلى قبول فكرة الوضعية ورفض الدين الذي يتأسس ابتداء على المنهج القرآني؛ هذاالأخير الذي يعي الجابري في (بنية العقل العربي) أنه «لا يقرر طريقة معينة في الاستدلال، وإنما يدعو إلى الاعتبار، ويضرب الأمثال للناس ليحرك خيالهم وعقولهم، وينبهها إلى مسألة معينة»[٢].

وقد لا أجانب الصواب إن قلنا في سياق هذا الفهم: إن هذا الموقف متأصل منذ زمن بعيد في بنية الفكر العربي، الذي يشدد فيه أصحاب الاتجاه العلماني على مسألة الفصل بين الدين والعلم، بين الرؤية الوضعية في البحث العلمي وبين مثيلتها في القرآن. يقول الجابري في إحدى الكتب المدرسية ذات الطابع التربوي التلقيني لطلاب البكالوريا المغربية: «يعتمد الدين على الإيمان كمنطلق وأساس، كما يعتمد الخطابة كمنهج... والأسلوب الجدلي والخطابي في الإقناع هو نوع من المشادات الكلامية مع الخصم، تستهدف إفحامه وإلزامه؛ وذلك بالعمل على إفساد براهينه، وهو يستهدف الهدم أكثر مما يستهدف البناء، ويلجأ التفكير الديني إلى الخيال لكسب وجدان الشخص؛ ولذلك كانت الخطابة تعتمد الخيال أكثر من العقل وتتجه إلى إثارة الوجدان وإلهاب العواطف أكثر مما تعمل على استنارة العقل؛ وسيلتها في ذلك صور خيالية وتعابير فنية بلاغية

---

(١) محمد الجوهري: المقدمة العربية لكتاب توماس بوتو مور: تمهيد في علم الاجتماع، ص١٠.

(٢) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص٢٥٢.

وأمثال محكمة، فيها بلاغة وسحر وجمال وفن»[١].

من هنا انتشرت ـ بداخل الفكر النهضي العربي ـ دعوات استخدام المناهج الحديثة في قراءة الذات للوقوف على مكامن الخلل من جهة، وتأسيس مقدمات البناء الحضاري بدءاً من نقد العقل، فكانت الدعوة، من قبل محمد أركون ـ إلى تبني الخيار المنهجي القائم على «الإسلاميات التطبيقية»، التي من أهم مقاصدها الأساسية ـ كما يقول ـ، «خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيات البالية، ومحرراً من الإيدولوجيات الناشئة حديثاً»[٢]، ومن هنا ضرورة تحقيق مطلب القطيعة المعرفية مع ما هو أصيل في الثقافة العربية، أو ما يعبر عنه الجابري، بسلطة السلف التي تقوم على منهج قياس الغائب على الشاهد[٣].

لنقرأ ما كتبه محمد أركون، وهو يرسخ بعض أدبيات منهج «الإسلاميات التطبيقية»، حيث يقول: «إن نيتي العميقة أن أعطي مثالاً لما ينبغي أن يكون عليه اليوم اجتهاد مخلص في مستوى القوة الروحية والعقلية لكبار المفكرين الكلاسيكيين؛ ولكن مع قطيعة عقلانية مع الدعاوى المنطقية، والمسلمات الإبستمولوجية والجهاز التصوري لهؤلاء المفكرين أنفسهم، وآمل أن تجلب كثيراً من القراءات، إسهاماً إيجابياً لاستكشاف وتقدم الحقل الديني والحقل العلمي الذي ما فتئت متجهة إلى فتحه لتجنب هذه القراءات العقيمة التي تأخذ جملة ما، أو تعبيراً ما، لتشكل منه المحضر المعتاد ضد كل ما هو مخالف»[٤].

(١) انظر: محمد عابد الجابري وآخرون: دروس في الفكر الإسلامي لطلاب الباكلوريا المغربية، ٣٦.

(٢) محمد أركون: «حول الأنثربولوجيا الدينية: نحو إسلاميات تطبيقية»، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع٦، ٧/ ١٩٨٠، ص٣٢.

(٣) انظر بتفصيل ما كتبه في المدخل العام لكتابه «نحن والتراث»، ص١٦ وما بعدها.

هكذا يتبين كيف أسهمت دعاوى تبني الرؤية الوضعية العربية في بناء المنهج العربي المعاصر الذي به ستتم قراءة الذات، ماضياً وحاضراً من جهة، وتبلور الحس النقدي الوضعي بداخل الثقافة العربية من جهة أخرى؛ اجتمع خلالها حال التبعية للغرب الحضاري ـ في زمن التخلف المحلي ـ إلى حال الانبهار بما أنتجه الفكر الغربي من مقولات ومفاهيم ومناهج، تم تمثلها جملة وتفصيلاً لتأثير عامل التتلمذ، المباشر وغير المباشر، لثلة من المفكرين والباحثين العرب، على يد مجموعة من التيارات والمدارس الوضعية في حقل العلوم الإنسانية.

ومن القضايا المهمة التي لا نجانب الصواب باستحضارها، ونحن ندرس إشكال المنهج في الفكر النهضي العربي، قضية المفهوم بداخل هذا الإشكال، وذلك للصلة الوثيقة الموجودة بين المنهج والمفهوم من جهة أولى، ولما للغة من أثر واضح في تشكيل الملامح العامة للشخصية الحضارية لأي أمة من الأمم من جهة ثانية؛ بل ولما يمكن أن يفرزه المفهوم من آثار في مناهج البحث والدراسة، من جهة ثالثة؛ الشيء الذي يستوجب البحث في هذا المضمار، ولو بشيء من الإيجاز، لوضع القضية الكبرى لهذا البحث في إطارها الشمولي الذي يخول لنا الرؤية المتكاملة بكل أبعادها الأساسية.

وبناء على هذا الضرب من الاختيار المنهجي في مناقشة القضية الكبرى لهذا المبحث الخاص بإشكال المنهج في الفكر النهضي العربي؛ يتبين لكل مراجع لما تم تأليفه في مجالات النهضة والتخلف وإشكالات العلاقة بالآخر، وما يتصل بهذه الأخير من كتابات خاصة برصد واقع الأثر الفكري الغربي في الفكر العربي؛ أن من أبرز الإشكالات التي لا زال الفكر النهضي العربي يعاني منها ـ منذ أزيد من قرنين ـ إشكال المفهوم

---

(١) M.Arkoun: L'Islam hier - demain - p246.

والمصطلح؛ حتى إنه يمكن القول ـ في هذا المقام ـ: إن من أكبر المحن والأزمات التي نعيشها في المرحلة الحاضرة، محنة المصطلح والمنهج؛ ولعل هذا ما تعكسه الكثير من الكتابات والدراسات والبحوث الأكاديمية والمتخصصة، التي تحاول قدر المستطاع الإمساك بالعوامل الحقيقية التي أفرزت أزمتنا الحضارية الخطيرة، وألحقت العجز بالفكر والعقل، وفتحت الباب على مصراعيه لمسلسل الاختراق الثقافي والفكري الغربي، بعدما تمكن هذا الأخير من تجهيز الأمة لاستقبال الوافد من ثقافته، معطلاً فيها جهاز ممانعتها وقدراتها على التصدي.

وتزداد خطورة الوضع، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كون «الفكر العربي المعاصر تتجاذبه الآن أنواع متعددة من الانتماء، تشكل بمجملها ساحة صدام وصراع بين التيارات الإيدولوجية القائمة؛ الأمر الذي ينذر بخطر شديد يتهدد الجسم العربي، يصعب التنبؤ بمستقبله، إن لم يتم تداركه قبل فوات الأوان»[١]. كما تزداد خطورة الوضع إذا ما نظرنا، بعمق، إلى طبيعة هذا الصدام والصراع، الذي يعكس في حقيقة الأمر الواقع الحقيقي للصدام الحضاري والصراع الثقافي، الذي تدور رحاه بين الشعوب والأمم المختلفة، والذي يتخذ من اللغة أحد وسائل المجابهة أو الاختراق؛ بحيث تسعى المجتمعات في ظل هذه الوضعية الخطيرة من العلاقات إلى تحصين ذاتها ضد كل ما من شأنه تدمير كيانها وتحريف منطلقاتها، في حين تسعى مجتمعات أخرى، إلى العمل على اتباع سياسة الاختراق الثقافي والفكري للشعوب التي تتحصن بأصولها وعقائدها. «ولذلك، فإن كل مجتمع يسعى إلى أن يجعل من لغته الأقوى، أي: لغة التواصل بين أكبر عدد ممكن من الناس، على اختلاف أجناسهم ولغاتهم»[٢].

---

(١) حامد خليل: «مشكلة الهوية في الفكر العربي المعاصر» مجلة (الفكر السياسي) ع٢/س١/١٩٩٨، ص٩٠.

من هنا التأكيد على أهمية التأصيل المفاهيمي والمصطلحي في الكتابات العربية المعاصرة، إلى جانب الدعوة إلى التأسيس المنهجي؛ خاصة والمصطلح، بما هو اتفاق بين مجموعة من الناس[1]، يحتل موقعاً مهماً بداخل منظومة النص المقروء؛ بل ويمكن القول: إن موقعه «في منظومة اللغة شبيه بموقع السلطة في منظومة المجتمع»[2]. كما أنه «إذا كانت اللغة العامة تمثل حرية الإنسان في الكلام، فإن المصطلح يمثل الدائرة التي ينبغي الالتزام بها عند الاستخدام»[3]، ولذلك لا بد للغة العربية، التي هي أصلاً قوية بتراثها، من أن تكون قوية، بنفس الدرجة، بحاضرها؛ إذ لا تقوى اللغة بصفة عامة على المجابهة والممانعة والاستمرارية، إلا إذا كانت قوية من الداخل والخارج على حد سواء، وبما أن لغتنا قوية من الداخل، ولا تحتاج إلا لمن يعيد إعمالها من جديد، فإن الوضعية الثقافية الراهنة، تقتضي أن تكون قوية من الخارج كذلك، حتى تسهم في حل الإشكالات الإنسانية المعاصرة؛ وهو ما لم تستطعه، لحد الآن، ولو على مستوى الوصول إلى اكتساب نفس القوة التي كانت في الماضي؛ وبذلك فـ «دعم قوتها في الحاضر أمر يرجع إلى الوضعية الحضارية للمجتمعات التي تعبر عنها هذه اللغة. المنطلق هو

(١) محمد وقيدي: «اللغة العربية والاستراتيجية الثقافية»، مجلة الوحدة ع٦١، ٦، س٦/ ١٩٨٩، ص٢٠٨.

(٢) يعرف الشريف الجرجاني الاصطلاح بقوله: «عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل من موضعه الأول». انظر: التعريفات، ص٢٨؛ وبذلك فهو نوع من المواضعة «والوضع في اللغة جعل اللفظ بإزاء المعنى، وفي الاصطلاح: تخصيص شيء بشيء متى أطلق، أو أحس الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني، نفسه، ص٢٥٣.

(٣) سعيد السريحي: «سلطة المصطلح: سلطة المعرفة وتكريس اللوغوس»، مجلة علامات في النقد ج٣٠، مج٨/ ١٩٩٨، ص١٣١.

(٤) المرجع نفسه، ص١٣٢.

إيجاد شروط الإبداع العلمي والثقافي، وجعل اللغة العربية هي وسيلة التعبير عن هذا الإبداع»[(١)].

إن هذه الحاجة الملحة لا بد لها من مقدمات نفسية تبث في الفكر العربي المعاصر روح التجديد والتشكيل من داخل الذات، حتى نكون في مستوى السابقين من أمتنا؛ أولئك الذين كانوا في حجم تاريخهم الحاضر، فأبدعوا مصطلحاتهم ومفاهيمهم ومناهجم من داخل الذات، على الرغم من اطلاعهم على تراث حافل بالمعارف والعلوم للأمم والشعوب الأخرى، وقد تمكنوا من إنجاز ذلك لاعتمادهم على مرجعية محددة المعالم شكلت منطلقاتهم وميزاتهم.

لا ريب ـ إذن ـ أن بسط مشكلة الاصطلاحية العربية المعاصرة، رهين بالنظر إلى الموضوع من زاوية ارتباط المصطلح بالعلوم بصفة عامة، وبعلوم هذه الأمة بصفة خاصة، التي قامت على المصطلح أول مرة، والتي حرص علماؤها ومفكروها على التقعيد له، والتفكير من داخله وبه، بشكل استرعى الانتباه المعرفي، غربه وشرقه؛ حتى إننا لا نكاد نجد مؤلفاً من مؤلفات العلوم الإسلامية الأولى، إلا وقد استهل صاحبه بتحديد مصطلحاته حتى يفهم المقصود من الخطاب. يقول الغزالي مرسخاً هذا الضرب من المنهج في التأليف: «وقد قدمنا أن العلم قسمان، أحدهما علم بذوات الأشياء، ويسمى تصوراً، والثاني علم بنسبة تلك الذوات بعضها إلى بعضها، بسلب أو إيجاب، ويسمى تصديقاً، وأن الوصول إلى التصديق بالحجة، والوصول إلى التصور التام بالحد»[(٢)]. ثم أضاف: «والفهم الحاصل من التحديد يسمى علماً مخلصاً مفصلاً، والعلم الحاصل بمجرد

---

(١) محمد وقيدي: مرجع سابق، ص٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) انظر: عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب: دراسة وتحقيق وتعليق، ص٢٩٩، ٣٠٠.

الاسم يسمى علماً جملياً»[١].

ويقول موضحاً العلاقة الموجودة بين الاسم والرسم والحد: «والمخلصون إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء، وتمثل حقيقته في نفوسهم لا لمجرد التمييز، ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز، ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم، فقد عرفت ما ينتهي إليه تأثير الاسم والحد والرسم في تفهيم الأشياء»[٢].

في سياق ما سبق تتبين أهمية التحديد الاصطلاحي في فهم العلوم والمعارف؛ ولذلك أطلق السابقون على المصطلحات مفاتيح العلوم التي تعني «فيما تعنيه سلطة المنح. إنها سلطة تحدد من بإمكانه أن يلج إلى العلم، والشرط الذي ينبغي توفره فيه. إن مقتضى القول بمفاتيح العلوم ينهض على اعتبار أن لها أبواباً موصدة تحتاج إلى فتح بمفاتيح تختص بها؛ وهذه المفاتيح هي المصطلحات، وبدونها يظل العلم مسوراً بسور منيع لا يتأتى معه الولوج إليه، ومقولة المفاتيح تعني، فيما تعنيه، السبل التي ينبغي اتخاذها لولوج العلم؛ إذ لا بد لمن أراد الدخول إليه أن يسلك إليه باباً موصوداً له مفتاح معلوم، عليه أن يهتدي إليه، ويهتدي كذلك إلى طريقة فتحه. إن المفتاح عندئذٍ يتحول إلى جزء من طقس العبور، وعلامة على الإذن؛ وبدونه يفتقد ـ من لا يحسن معرفة الطريق الشرعي لولوج العلم ـ شرط شرعية الولوج إليه»[٣].

على هذا النحو تتضح حقيقة المصطلح، وأهميته المعرفية، وضرورته في فتح ما استغلق من ألفاظ وعبارات؛ خاصة إذا تعلق الأمر بألفاظ تراثية لا يمكن، بدون تحديدها داخل سياقها الذي أنتجت فيه، أو الذي تطورت

---

(١) نفسه، ص٣٠٠.
(٢) المرجع السابق، ص٣٠١.
(٣) سعيد السريحي: مرجع سابق، ص١٣٣.

داخله، فهم النص التراثي؛ وبدون فهم هذا الأخير، على الوجه الأكمل، لا يمكن تحقيق الفهم الصحيح لطبيعة المعرفة التراثية، جملة وتفصيلاً؛ الشيء الذي سيفتح الباب على مصراعيه لاستخدام مبضع التأويل الذي يقهر النص في كثير من الأحيان ليقول ما لم يقله صاحبه، تبعاً لحاجة في نفس القارئ يريد قضاءها؛ وهذا ما نلمسه، بشكل واضح المعالم، بداخل الكتابات التراثية العربية المعاصرة ذات المنحى الإيدولوجي؛ الأمر الذي يقتضي ضرورة تصحيح مسار البناء الاصطلاحي العربي المعاصر، خاصة ونحن نعلم علم اليقين، وكما يقول الدكتور الشاهد البوشيخي، «أن البحث في المصطلح بحث في عمق الذات، والتدقيق فيه تدقيق في العلم بالذات؛ ذلك بأنه يتعلق ماضياً بفهم الذات، وحاضراً بخطاب الذات، ومستقبلاً ببناء الذات، والمصطلح كائناً ما كان، إما واصف لعلم كان، أو ناقل لعلم كائن، أو مؤسس لعلم سيكون، وهو في كل ذلك إلى الدقة والضبط ـ لانبناء غيره عليه ـ أحوج ما يكون»(١).

من هنا تقتضي الضرورة المنهجية العمل على تحديد المفاهيم والمصطلحات وتوضيحها؛ ذلك أنه إذا كانت عملية فهم النص تشكل حجر الزاوية في دراسته، فإن ذلك لن يتأتى إلا بالتقيد بمعطيات النص اللغوية؛ بحيث «إذا كانت اللغة هي الوعاء الحضاري لشخصية الأمة، فإن المصطلحات هي تجليات ملامح تلك الشخصية فيها، ومن هنا كانت قضية المصطلحات قضية أمة بكاملها، بالحرص عليها، استيعاباً وضبطاً ودراسة وتدريساً، يتم الحفاظ على الأمة، وبترك ذلك وإهماله، يكون التسيب والضياع»(٢).

على هذا النحو، يظهر ـ جلياً ـ أن المطلوب ـ منهجياً ـ قبل الإقدام

---

(١) الشاهد البوشيخي: مصطلحات النقد العربي، ص٧.

(٢) فريد الأنصاري: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، ص١٤٠.

على قراءة أي نص في محاولة لفهمه، تحديد مصطلحاته وتوضيح مفاهيمه، لأننا ـ بإنجاز هذه الخطوة الأساسية ـ نكون قد مهدنا الطريق أمام الفهم الصحيح؛ إذ التوضيح، في هذا المقام، يمكن من «إزالة الغبش واللبس عنا، [و] يقرب المسافة بين المختلفين، وقد يزيل الخلاف من أساسه إذا صحت النيات»(١)؛ وتظهر أهمية هذا الفعل إذا تعلق الأمر بالعلوم الشرعية ذات الصلة الوثيقة بالنصين القرآني والحديثي، اللذين يحاول مفكرو التيارات العلمانية التشكيك فيهما وتحريف خطابهما، باعتماد آلة التأويل، وإيقاع نوع من الخلط بين العلوم الشرعية والعلوم الفاسدة، ولعل منشأ هذا الخلط، كما يقول الغزالي، يرجع إلى «تحريف الأسامي المحمودة وتبديلها، ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معان غير ما أراده السلف الصالح والقرن الأول»(٢).

كما أن الاصطلاحات، في تعلم العلوم، كما يقول ابن خلدون: «مخلِّطة على المتعلم، حتى لقد يظن كثير منهم أنها جزء من العلم، ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطريق فيها من المعلِّمين، فلقاء أهل العلوم، وتعدد المشايخ يفيده تمييزُ الاصطلاحات، بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيُجرّدُ العلم عنها، ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصيل»(٣).

إن المتأمل في مسار هذه الأمة، وهي تحاول قدر الإمكان تحقيق النهوض الحقيقي الذي يمنحها القدرة على التخلص من إسار التبعية والارتهان الحضاري، سيلاحظ، بدون شك، أنه لا مناص من إعادة النظر في مجموعة من الفاهيم والمصطلحات الحادثة فيها، ومن ثم الدفع بعجلة تمسكها بمصطلحاتها والتزامها بمواضعاتها؛ خاصة وقد غلب على جوانب

---

(١) يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، ص١٣٤.

(٢) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ٣١، ٣٢.

(٣) عبد الرحمٰن بن خلدون: المقدمة، ص٤٦٤.

كثيرة من حياة أبنائها، الفكرية والثقافية، نوع من «الانطواء تحت لواء الأجنبي بالتبعية الماسخة منصهرة في قالبه وعاداته وتعاليمه؛ ومن أسوَأ تلك التبعيات ما وقعت فيه من إهدار لمصطلحاتها الشرعية، واستبدالها بمصطلحات دخيلة منبوذة، لغة وشرعاً، وحساً ومعنى، وهذا الابتلاء تم به الإجهاز على اللغة ومعانيها، وفي مقدمتها مصطلحاتها الشرعية»[١]؛ بحيث أحدث الانفتاح على الحضارة الغربية منذ أواخر القرن الثامن عشر، وعبر ثلاث نوافذ كبرى، هي الغزو الاستعماري الذي رسخت قواعده الصلبة وخطوطه المستقبلية الحملة البونابرتية على مصر بالذات، وما اجتهدت المؤسسات الاستعمارية الحديثة والمعاصرة على تتميمه وتدعيمه؛ والتجربة العلمانية للدولة الكمالية في تركيا التي فتحت الباب على مصراعيه لضرب كل مقومات اللغة والفكر والعقيدة والتاريخ العربي الإسلامي، وما خولته من إمكانيات للتبعية للغرب الاستعماري؛ وأخيراً التجربة العلمانية العربية، بدءاً من الناصرية وانتهاء بالأنظمة الموالية إما للنظام الشيوعي أو النظام الليبرالي، والتي فتحت الباب ـ هي الأخرى ـ على مصراعيه لتوطين مجموعة من الأنظمة والمقاييس والأفكار والفهوم الحادثة في الحياة العامة للأمة العربية الإسلامية.

أقول: لقد أحدث هذا اللون من الانفتاح ـ في بنية الثقافة والفكر العربيين المعاصرين ـ القلق والاضطراب، بل ورسخ ـ طوال هذه العقود من الانفتاح المتسيب على التجربة الأجنبية ـ نوعاً خطيراً من الارتجالية والفوضى التي لم يجن المجتمع العربي من ورائها سوى النكبات تلو الهزائم، والتراجعات تلو الارتهانات الإيدولوجية والسياسية والاقتصادية؛ الشيء الذي أثر سلباً في الفكر والثقافة المحلية التي لا زالت تعاني لحد

(١) رضوان بن غربية: «نشأة فن المصطلحات العلمية وتطوره وأهم مؤلفاته»، مجلة الموافقات، ع٢/ ١٩٩٣، ص٢٠٩.

الساعة من آفة الازدواجية، أو النقل بصيغة جامعة، من مرض الفصام الحضاري، الذي تسبب في كثير من التراجع الفكري والمعرفي، ولعلنا لا نجانب الصواب إن قلنا مع الدكتور طه جابر العلواني: إن أول ما تصاب به الأمم في أطوار تراجعها الفكري والمعرفي والثقافي، مفاهيمها، وأول ما يتأثر بعمليات الصراع الفكري والثقافي، مفاهيمها كذلك؛ وإن أهم الأمراض التي تعتري المفاهيم: الميوعة ثم الغموض: «فالميوعة تنشأ عن تساهل الأمة في مفاهيمها؛ فقد تستعير اسماً أو مصطلحاً من نسق معرفي آخر بطريق القياس القائم على توهم التماثل والتشابه، لتتداوله مع مفاهيمها كمفهوم مرادف مساو أو بديل أو مترجم، وقد تتناسى الأمة خصوصياتها المعرفية، وتخلط بين ما هو مشترك إنساني، كالعقليات والطبيعيات والتجريبيات، وما هو من الخصوصيات الملية، فتتساهل باستعارة المفاهيم من غيرها، حتى تفقد خصوصياتها الملية والشرعية والمنهاجية المتعلقة بها، فتدخل مفاهيمها دائرة الغموض والارتباك، فتتعدد الكلمات التي تستعمل للتعبير عن مضامين ومعانٍ واحدة في ظاهر الأمر، وما هي بواحدة في الحقيقة والواقع»[١].

وإلى جانب ما سبق، «قد يعبر عن معانٍ متعددة ومختلفة بألفاظ واحدة فيقع الإجمال والإبهام، وتتأثر بذلك سائر العمليات المعرفية ونظم الخطاب، خاصة تلك التي تكون الوسيلة الأساسية فيها الحوار، حيث ينقطع التواصل بين المتحاورين، ويفقد الحوار الفكري مبررات وجوده، وتهدر فاعلية عقول أبناء الأمة، وتفقد فصائلها ـ على مختلف المستويات ـ إمكانات الفهم المتبادل، والحوار المشترك، وبناء قواعد التراكم المعرفي وقدرات التقويم والنقد والتصحيح فضلاً عن التحليل والتفكيك والتركيب؛

(١) انظر: طه جابر العلواني في تصديره لكتاب نصر محمد عارف: الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية، ص٨.

وبذلك يصبح عالم الأفكار فارغ المعنى، فاقد المضمون، وتفقد الفكرة قيمتها وأهميتها، وتضطر الأمة إلى التركيز على العالم الحسي، عالم الأشخاص والأشياء، فيهبط مستواها العقلي والنفسي وتضطرب شخصيتها»[١].

هكذا يتبين أن تياراً عريضاً من مفكري هذه الأمة ومثقفيها، وخصوصاً الأكاديميين منهم، أسهم بشكل كبير في ترسيخ أزمة التواصل المعرفي والفكري من جراء استفحال آفة الاستعارة المتعددة المرجعيات للمفاهيم والمصطلحات، تحولت خلالها هذه الأخيرة إلى أداة للتشتت بدل الوحدة، والتضليل بدل التوعية والإيضاح، وتحولت معها التيارات المشكلة لخريطة الفكر العربي المعاصر إلى خنادق ومعسكرات متحاربة، استعملت فيها المفاهيم أداة للضغط والتأثير وفرض أنماط محددة من الثقافات المجلوبة، بل وفرغت العديد من الألفاظ العربية الإسلامية من مضامينها الأصلية لتشحن، بعد ذلك، وتملأ بعدة معانٍ ودلالات مستوحاة من التجربة الغربية، القائمة على خيار تأليه العقل والعلم، وفصل الدين عن الحياة المادية للإنسان.

إن الأبحاث والدراسات العربية المعاصرة تزخر بفيض من المفاهيم والمصطلحات التي يولدها النظر المتواتر في المواضيع المبحوثة، ويطلقها الباحثون برؤى تختلف من هذا المفكر إلى ذاك، انطلاقاً من عدة اعتبارات، أولها ـ وأهمها ـ الاعتبار المرجعي، الذي يكسبها ميزة الاختلاف المستمر.

ويضاف إلى هذه الخلفية، ما نتج عن تعرض البيئة العربية الإسلامية للأشكال المختلفة للاستعمار، من مخلفات كان لها الأثر الكبير في تمكين

(١) المرجع الساق، ص٨، ٩.

المصطلحات والمفاهيم الأجنبية من الانتشار داخل نسيج ثقافتنا بدعوى التداخل الحضاري والتبادل والاستفادة الثقافية من مجموع ما حققته العلوم الإنسانية الغربية من تطور وتقدم في مجال تمكين ذهن القارئ من النص المقروء، وقد استطاع مثقفو الانتشار الثقافي إغراق الساحة الثقافية العربية بوابل من المفاهيم والمصطلحات التي لا بد من إعادة النظر فيها جملة وتفصيلاً، لأنها لم تزد الطين إلا بلة، خاصة وعملية التثاقف تفضح دائماً قصور الثقافات، وفي الآن عينه، عجزها عن تجاوز هذا القصور بذاتها؛ لأنها تنجز غالباً «خارج رقابة السلطة، وبغفلة عن عيونها: سلطة أولي الأمر وأولي الرأي والمعرفة، ويكشف تالياً، محدودية رقابتها وتسلطها، ويتسلل من غير ضجيج، مستجيباً لفاقات حضارية ملحة، ولحاجات عميقة وغير متوقعة»[1].

وإذا كان التبادل بين الثقافات، كبيرها وصغيرها، بصرف النظر عن درجات تطورها، أو درجة إبداعها الراهن، أمراً موضوعيّاً لا يمكن إنكاره، لما يسمح به من انتقال للمعارف والأفكار والخبرات، وتعميم التطور العلمي، وإخصاب الوعي البشري بما يسمح للشعوب بامتلاك القدرة على التقدم والتمدن؛ فإن الضرورة العلمية والتاريخية، تقتضي ـ إلى جانب هذا الانفتاح ـ وضع مجموعة من الحواجز الجمركية الأمينة، التي لا تسمح بالدخول إلى الثقافة المحلية إلا لما يصلح لها حالاً ومآلاً، لا لما ستنعكس آثاره السلبية علينا غداً أو مستقبلاً، خاصة والأمة تفتقر إلى الممانعة الفكرية والثقافية الكافية، التي تحصننا مهما بلغت درجة الاختراق، لمعرفتنا الكبيرة بواقعنا الراهن، وقدراتنا وطاقاتنا، وعجزنا الكبير عن الدخول في معركة حضارية نفتقر إلى أسلحتها الضرورية.

(١) أنطوان سيف: «الثقافة العربية: وعي الذات وصدمة الآخر»، مجلة الوحدة، ع١٠٠، س٩/١٩٩٣، ص٢٠٣.

إننا نعلم جيداً أن الأزمة التي ما زلنا نعاني منها بشكل كبير، ونئن تحت وطأتها، يعتبر الاحتكاك غير المنضبط أو المبرمج بالغرب الأوروبي وإزالة سائر الحواجز بين العقل المسلم وبين مفاهيم الغرب الأوروبي بأنواعها المختلفة، واحداً من أهم أسباب استفحالها وتفاقمها؛ الشيء الذي خول لمفاهيم الغرب الأوروبي إمكان السيطرة على العقل المسلم، وطرد «بقايا مفاهيمه الإسلامية لينصرف إلى الحجاج والتخاصم والخلاف والتشتت والصراع وإقامة الكيانات المتصارعة، والمعارك الوهمية بين الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة، والتقليد والتجديد، إلى آخر المنظومة الثنائية التنابذية.

وهكذا شغل العقل المسلم عن البناء المعرفي المنبثق من نموذجه المعرفي ومنهجيته المعرفية؛ فلم يحقق من كل جهوده تلك تراكماً معرفياً، بل تراجعاً أدى به إلى الوقوع في حالة استلاب شبه تام ليتحول إلى أحد قطع الحديد الدائرة في المجال المغناطيسي الغربي، فاقداً الإحساس بتراثه وتاريخه ورسالته ومسؤوليته وشهادته ووسطيته، وبدأت المفاهيم السائدة تتحول إلى أداة للتضليل والتشتت والتشرذم بدل أن تكون أداة معرفة وبيان (. . .) كما تحولت المفاهيم السائدة، في ظل التداخل والتشابك العجيب الذي حدث في الساحة المعرفية العربية بالذات، بين الوافد الدخيل، والموروث المترسب من وسيلة تعبير عن الذات والهوية إلى وسيلة للانفكاك عن الهوية دون الحصول على بديل لها، وتذبذب في الانتماء واختلاط في الانتساب»[1].

إن وضع الحواجز أمام هذا النوع من الانتقال يعني التحصين لا الرفض والخوف، كما يذهب إلى ذلك الدكتور برهان غليون، الذي يرى أن هذا الوضع «لا يمكن أن يعكس في الواقع إلا الخوف على أفكار وقيم

---

(١) طه جابر العلواني بالمرجع السابق، ص١٠.

أصبحت غير قادرة على الدفاع عن نفسها، ولا بد أن يعني في هذه الحالة - يزيد مؤكداً - حرمان المجتمع الذي تفرض عليه الرقابة الفكرية والثقافية من فرصته في التقدم وتمثل القيم والمنجزات الفكرية العالمية الجديدة»[1].

نحن في هذا المقام لا ننكر أهمية الاستفادة من علوم الغير وفكره ومعارفه وتجاربه وخبراته المختلفة؛ وإلا فإننا سنكون ممن يدعون إلى الانغلاق على الذات بشكل كامل، وهو ما لم تعرفه التجربة المعرفية والفكرية العربية الإسلامية الأولى، زمن الفتوحات الإسلامية على وجه الخصوص وتأسيس بيت الحكمة. لكن الذي نود التأكيد عليه هنا هو أن الضرورة تقتضي العمل على حراسة لغتنا ومصطلحاتنا ومفاهيمنا من الآثار السيئة لهذا الانفتاح الثقافي والمنهجي؛ لعلمنا الأكيد أننا أمة مستهدفة من قبل غزاة الفكر والثقافة والعقائد، تحت شعار التبادل الثقافي والحضاري.

فـ «إلى جانب المعارك الكثيرة والمتعددة التي تدور رحاها على الأرض الإسلامية في إطار الاستعمار، ومحاولات الاحتواء الثقافي؛ هناك معركة يمكن أن تكون الأخطر في مجال الصراع الحضاري، هي معركة المصطلحات، حيث تُقذف مجتمعاتنا يومياً، عن طريق وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية، بكثير من المصطلحات الفكرية والسياسية والجغرافية (...) البديلة لما ألفنا وعرفنا إلى درجة الإغراق، لتخرجنا من مواقعنا الفكرية وتسلب شخصيتنا الحضارية، وتطارد مصطلحاتنا، وتحدد لها المعاني التي تريدها»[2].

وتزداد الخطورة استفحالاً، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار، وكما يقول

---

(١) برهان غليون: «التنمية الثقافية العربية بين التبعية والانغلاق»، مجلة الوحدة، ع٩٢، س٨/ ١٩٩٢، ص١٦.

(٢) عمر عبيد حسنة: مقدمة كتاب، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري لمحسن عبد الحميد، كتاب الأمة، عدد٦، ص٨، ٩.

الدكتور فريد الأنصاري، «أن اللغة عموماً، والمصطلح فيها خصوصاً، عبارة عن مخازن مكتنزة تحتوي أثقالاً عقدية وأخلاقية واجتماعية وتاريخية. . . إلخ، وهذا مما يفسر وقوع بعض المستشرقين، وهم يفسرون الحضارة الإسلامية، في المنهج الإسقاطي؛ إذ ليس من السهل أن يتخلص المرء مما يحمله من مكونات حضارية وهو يباشر نصوصاً لا تنتمي إلى تلك المكونات»[1].

من هنا يتبين أن من أهم المعارك الحضارية التي ينبغي خوضها، في المرحلة الحاضرة، معركة المصطلحات والمفاهيم، تأصيلاً وتأسيساً في نفس الآن: تأصيلاً بالبحث في بطون أمهات اللغة العربية وتراث الأمة بالقدر الذي يسد حاجتنا اليومية الملحة؛ لعلمنا أن الحاجة المتزايدة إلى الشيء تؤدي، بشكل من الأشكال، إلى البحث عن إشباعها بكافة الطرق.

وقد أدّى غياب الإبداع والتجديد والاجتهاد في ميدان المفاهيم والمصطلحات، إلى ترسيخ آفة استعارة ما عند الغير لسد ما نشعر به من فراغ ونقص، الشيء الذي أثر سلباً في صحة الذات العربية بشكل جعلها غير قادرة على العيش بدون هذه المسكنات المصطلحية والمفاهيمية.

وقد لا نغالي إن قررنا، بخصوص هذه المعضلة المعرفية، أن من أبرز أسباب انخداع غالبية المفكرين العرب المعاصرين، وإقبالهم على استيراد المفاهيم من الغير، ومن ثم العمل على تطويعها وفرضها على ثقافة وفكر الأمة، بل والبحث لها عن الجذور في تراثنا وثقافتنا حتى تتمكن من اكتساب الصفات الشرعية بحضورها داخل النسيج الثقافي والفكري والعلمي المحلي؛ نقول: إن من بين الأسباب البارزة ما يلاحظ على «عناوين هذه المفاهيم اللفظية من بريق ظنت أنه يمكن أن يشكل دافعاً إيجابياً في إيقاظ

(١) فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص١٤٠ ـ ١٤١.

الأمة وتحريكها؛ ولكن ها نحن بعدما يقرب من قرنين من هذه المحاولات ما زدنا إلا تراجعاً، وثبت لكل من كان له قلب أن تحريك الأمة لا يمكن أن يتم بما يخالف عقيدتها أو يتناقض مع مفاهيمها الأساسية؛ بل لا بد من تنامي وعيها تنامياً ذاتياً، وإطلاق طاقاتها، وتفجير الكامن من قدراتها، وعلاج أوجه القصور المختلفة في فكرها، وإزالة العوائق كلها من أمامها لتتحرك الأمة، بمجموعها، ويتحرك إنسانها بمجموعه، وبكل طاقاته لتحقيق الأهداف والمقاصد القائمة على نموذجه ومنهجيته، والمنسجمة مع ثقافته وفلسفة وجوده وبنيانه العقلي والنفسي، وقاعدته الاعتقادية ومنطلقاته الفكرية. أما أن تستورد له المفاهيم، وتجلب له الإيدولوجيات، ويعمل على إعادة تشكيله بالقوة عقلياً ونفسياً، ليستجيب لهذه الوافدات، فإن ذلك يؤدي إلى تفتيت المجتمعات، وتحويلها إلى أجزاء متصارعة»[١]؛ وهو الحال الذي عليه اليوم المجتمع العربي الإسلامي الذي ما زال يرزح تحت وطأة التشتت والتفرقة والتجزئة، التي كان للفكر المستورد نصيب الأسد في بروزها.

وبناء على هذا الضرب من الفهم؛ يتبين، أن المطلوب ـ منهجياً وحضارياً ـ العمل على استصلاح جهاز الأمة المفاهيمي والاصطلاحي بما يحقق خطوة إعادة تشكيل العقل العربي المسلم من خلال إعادة بناء العديد من المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها النسق المعرفي العربي الإسلامي؛ خاصة إذا علمنا أن خطورة الوضع تنبع بالأساس من كون المفاهيم المتداولة اليوم، ليست ألفاظاً كسائر الألفاظ، ولا مجرد كلمات أو أسماء، بقدر ما تشكل خزانات للمعاني والدلالات، لا تقف عند حد الجذور اللغوية، وإنما تتخطى ذلك لتعكس فلسفة الأمة وذاكرتها المعرفية والحضارية.

هذا بخصوص التأصيل المفاهيمي والاصطلاحي؛ أما التأسيس فهو

---

(١) طه جابر العلواني ـ مرجع سابق، ص١١.

المطلوب شرعاً وواقعاً وعلماً، وهو يحتاج إلى شرط الإبداع العلمي والمعرفي. إذ «المتأمل في طبيعة العلم، ـ من حيث كونه علماً، يجد أنه ينبني على ثلاثة أركان هي: المصطلح والقاعدة والمنهج؛ والركنان الأخيران ينطلقان من المصطلح ويعودان إليه؛ وهو أمر واضح للمتأمل في النشأة الطبيعية للعلوم النسقية؛ إذ أول ما يولد ـ عادة ـ من العلم هو المفهوم، أي: المعنى العلمي البسيط، الذي يشكل مضمون المصطلح في مرحلته الجنينية»[١]؛ ومن هنا تدعو الحاجة العلمية «إلى وجود المفهوم، ثم تردد ويتداول بلفظ، أو عدة ألفاظ، إلى أن يستقر في مصطلح ما، فيسجل بذلك أول بداية العلم»[٢].

وبناء على ما تقدم من جهة، وما للمصطلح من علاقة وثيقة بالقاعدة والمنهج، من جهة أخرى، «يمكن أن نحكم على علمية العلم ـ أي علم ـ بناء على القيمة الاصطلاحية التي يتضمنها خطابه؛ فإذا خلا من المصطلحات على التمام، فهو بالضرورة خال من القواعد والمناهج؛ وإذن يمكن أن يكون هذا الخطاب شعراً، أو خاطرة، أو ما شئت من العبارات إلا أن يكون علماً»[٣]؛ ذلك أنه «بقدر نضج المصطلح في الخطاب العلمي، بقدر ما تكون علمية ذلك العلم، والعكس صحيح»[٤].

هكذا تظهر جلياً أهمية الأخذ بعين الاعتبار المسألة الاصطلاحية باعتبارها إحدى أخطر الوسائل التي يمكن للغير أن يهاجمنا من خلالها، وقد فعل؛ خاصة وقد استطاع أن يجد بين أبناء هذه الأمة من ينوب عنه في حمل هذه الرسالة، وتنفيذ مخططات المعركة الشرسة التي تدور رحاها

---

(١) فريد الأنصاري: «منهجية دراسة المصطلح التراثي» ضمن ندوة: (نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي)، ص١٧٢.

(٢) المرجع نفسه، ص١٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٧٦.

(٤) نفسه.

داخل الفكر العربي المعاصر؛ وقد تمت عملية التنفيذ تلك من قبل مفكري التيار العلماني، ذي الوجهة التغريبية، الذين دافعوا عن مشروع المثاقفة المفاهيمية والاصطلاحية في الخطاب العربي المعاصر، بدعوى امتلاك الشروط الموضوعية للقيام بمهمة النقد الذاتي الكفيل بوضع اليد على مكامن الخلل في بنية التفكير العربي الذي عجز عن إنجاز الثورة الحقيقية والنهضة، على غرار المجتمعات الغربية، ولعل من أبرز ما تزامن مع هذه العملية، سيادة الدعوة إلى منهج التطويع من أجل التبيئة والتوطين القسري للمصطلح، كما للمنهج على حد سواء، بتوسيع دلالة المفاهيم ومنحها تأويلات جديدة تيسر إدماج الأفكار والفهوم والتصورات الفلسفية الغربية في بنية التفكير العربي؛ مستعملة في ذلك آليتي المماثلة والقياس؛ بل وأدى الأمر إلى إخضاع التراث العربي الإسلامي إلى هذا المنهج المتسلط، مما شوه نصوصه، وحرف تاريخه، وعمق من القطيعة التي رسختها الثقافة الاستعمارية في حياتنا، بين ماضينا وحاضرنا، حتى لا تستقيم رؤيتنا للمستقبل.

لقد غلب على هذا الصنف من الباحثين العرب في وضع مصطلحاتهم وبناء أجهزتهم التأويلية، الاشتغال بقوالب ومعايير اللغات الأجنبية، وخاصة منها الفرنسية والإنجليزية؛ «فلا نكاد نجد عند معظمهم من المعاني العلمية إلا ما كان نقلاً حرفياً لمصطلحات أجنبية من غير وعي بأصول بعضها النسبية، وفائدتها المحدودة؛ وبلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء درجة أصبحت معها ألفاظهم أشكالاً منقطعة الصلة بدلالتها اللغوية، وفاقدة لأسباب الإنتاج والتغيير في الفكر العلمي»[(١)]؛ خاصة وتاريخ العلاقة بالغرب الثقافي يمدنا بما يكفي من الأدلة والشواهد على انتصار هذا الأخير في معركة تكوين جيل لا يحمل مشروعه أو يدافع عنه فقط، وإنما ـ

(١) طه عبد الرحمٰن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص٢١.

وهذا هو الخطير ـ يعمل على إعادة إنتاج نفس التجربة من داخل الذات، بتربية أجيال جديدة تحمل نفس الفكرة وتدافع عن نفس الاختيار الحضاري.

هكذا يتبين أن انتشار المشروع الغربي، الذي يستهدف تحقيق العالمية، لم يعد مقتصراً على وسيلة الاستعمار المباشر أو الكشوفات الجغرافية، بل أصبح يتضمن «بصورة عميقة تحويلاً في البنى الذهنية والمعرفية للمجتمعات المستعمرة، ولذلك ظلت تلك الأفكار التي غرسها تعمل في تلك المجتمعات، حتى بعد زوال الاستعمار، فالعالم لم يعد منقسماً إلى مستعمِر ومستعمَر، ولكنه انقسم ثقافياً إلى مجتمعات منتجة للثقافة ومجتمعات مستهلكة؛ مجتمعات لها ثقافة حقيقية تملك بذاتها مضمونها التعبيري، وقدرتها على التأويل. هذا هو مفهوم الانتشار الثقافي الذي رددته أوروبا، أو هذه هي رسالة الحضارة الغربية إلى العالم»[١].

غير أن هذا اللون من المطالبة بالتثاقف المصطلحي والمنهجي الذي يدافع عنه دعاته بإلحاح وعزيمة، لا يمكنه أن ينتج الثقافة المحلية المطلوبة، بقدر ما ستقود عملية الاستعارة والاقتراض تلك إلى إحداث ثقافة مفاهيمية ومنهجية هجينة ومشوهة، لا تستطيع خدمة الذات بالشكل المطلوب والمرغوب، ولا تحقق ما يحلم به الكثيرون من تفاعل بين الثقافات والحضارات والأنساق المعرفية؛ وتظهر صورة هذا الوضع ـ جلية إذا استحضرنا ـ ها هنا ـ عملية الاستعارة هاته في ضوء الضعف الذاتي من جهة، ورغبة الغير في تثبيت دعائم مركزيته الثقافية والمعرفية من جهة أخرى، ويزداد الطين بلة إذا أخذنا بعين الاعتبار كون «المثقفين عندنا، لانجرافهم وراء الإيدولوجيات الغربية المتنوعة التي سيطرت على تفكيرهم

---

(١) هشام علي بن علي: «وعي الذات ووعي الآخر»، مجلة الوحدة، ع١٠٠، ص١٧٨.

ووجهت ثقافتهم، يفتقدون الحس العلمي والتحري عن الحقيقة»[١]؛ وهي حقيقة تكشف جل كتاباتهم عن الوجه الإيدولوجي لأصحابها، وعن العجز، كل العجز، عن تصحيح المسار الفكري والعلمي للمجتمعات التي ينتمون إليها، مهما اقتبسوا، ومهما صارعوا الثقافات التأصيلية التي تحافظ على لغة الأمة ومصطلحاتها.

إن أسلوب التبني الثقافي والفكري الذي اتبعته، ولا تزال، نخبة من مفكري التيارات العلمانية العربية المعاصرة، المنبهرة بالنموذج الحضاري الذي يقدمه الغرب المعاصر لأبناء الشعوب المتخلفة، والحالمة بالنهوض الحضاري من جديد؛ واحد من عدة أساليب الدعوة إلى التماس شروط الحداثة، بما فيها المفاهيمية والمنهجية، من خارج الذات، لعجز هذه الأخيرة، في نظرهم، عن إبداع وإنتاج ما يسد الحاجة، ويفي بالغرض المطلوب؛ ثم خلالها الرفض، الصريح تارة والضمني تارة أخرى، لما في ماضينا من إمكانات يمكن، إن أحسن التعامل معها، إنجاز مهمة البناء؛ ولعل هذا ما يكشف عنه تصريح أحد مثقفي هذه النخبة، الذي ذهب إلى «أن الرجوع إلى نظريات الماضي، والحفاظ على أصالة فارغة، وَهْمٌ يعوق التطور»[٢]؛ كما أنه «إذا كان لتجارب الأمم مغزى، فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا، باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه: المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد؛ لا أداة إغراء وتنويم»[٣].

إن هذا اللون من التفكير المعاق الذي يرفض الانطلاق من الأصل، أو حتى الاستئناس به، في عملية إعادة بناء الذات في المرحلة الحاضرة،

---

(١) محسن عبد الحميد: أزمة المثقفين تجاه الإسلام في العصر الحديث، ص٩٧.
(٢) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص٥٥.
(٣) عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص١٦.

وتقويم المنهج وصياغة الشكل المناسب للرؤية المستقبلية التي ينبغي أن نتوفر عليها، والتي لا يمكن أن تتكون إلا ببناء الموقف من الحاضر انطلاقاً من الماضي، على اعتبار أن هذا الأخير هو البداية، وأن الحاضر هو مستقبل الماضي؛ أقول: إن هذا اللون من التفكير واحد من عشرات النماذج التي تعكس واقع الأزمة في الفكر العربي المعاصر؛ وهي أزمة نتجت بالأساس عن واقع العلاقة الموجودة بين هذه النماذج وبين ماضيها وتاريخها من جهة، وبينها وبين حاضرها المعيش من جهة أخرى؛ بحيث ولدت في خضم تاريخ مثقل بالهزائم والتراجعات والتخلف، في مقابل تاريخ أوروبي ناهض ومتقدم، بل ومسيطر كذلك.

هكذا يتبين ـ بكل إجمال ـ أن المصطلحات ليست مشكلة لغوية فحسب، ولا مفتاح العلوم فقط، ولكنها، إلى جانب ذلك، خلاصة البحث في العلوم في كل عصر ومصر «ببدايتها يبدأ الوجود العلني للعلم، وفي تطورها يتلخص تطور العلم، وإذا كان لكل قوم ألفاظ، ولكل صناعة ألفاظ، فإنه من البدهي ألا تفهم تلك الصناعة، ولا آثار أولئك القوم إلا بمعرفة تلك الألفاظ، ومن ثم كانت دراسة المصطلحات من أوجب الواجبات، وأسبقها وآكدها على كل باحث، في أي فن من فنون التراث، لا يقدم، ولا ينبغي أن يقدم عليها تاريخ ولا مقارنة ولا حكم عام ولا موازنة؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم الذي عليه ينبني التقويم السليم، والتاريخ السليم»[١].

كما أنها، إلى جانب ذلك كله، مشكلة حضارية؛ ذلك أن المصطلحات هي أولاً مفردات لغوية تختلف في كيفية التعبير عن الحقيقة الذاتية والوجودية من منظومة حضارية إلى أخرى؛ خاصة وأن كل مصطلح يعبر عن مدركاته بواسطة ما لديه من ألفاظ بشكل تقريبي، يحتاج، كلغة،

(١) الشاهد البوشيخي: مصطلحات نقدية، ص١٣.

إلى تحليلات دلالية معقدة، وهو ما يفرز مشكلاً آخر يضاف إلى المشكلات الموجودة في الساحتين الفكرية والمعرفية.

فبنية المصطلح ودلالته الحضارية والمعرفية ترتبط منهجياً وتاريخياً بالثقافة الاصطلاحية، علماً وفناً ومعرفة وأدباً وتاريخاً، لدى مختلف الشعوب والأمم؛ وهو ما يجعلنا نعي أن المصطلحات تشكل البنية المادية للنص المقروء؛ وبذلك تقتضي منهجية التعامل مع النصوص التراثية توضيح مصطلحاتها أولاً؛ إذ بدون القيام بذلك، ستبقى الأفهام والتصورات تدور في حلقات مفرغة من التأويل، والتي قد لا تزيد إلا من توسيع دائرة الشرخ الحاصل في البناء الثقافي العربي الإسلامي؛ خاصة وأن ما يعوزنا في هذه المرحلة قاموس تاريخي يمكننا من الوقوف على تسلسل المعاني حسب التسلسل الزمني؛ إذ في غياب هذا القاموس أو المعجم التاريخي للمصطلحات العربية(١)، فإن خطابنا العربي المعاصر والمقبل سيظل معرضاً للفوضى الفكرية، كل واحد يقول ما يشاء عن هذا النص أو ذاك، وهذا المؤلف أو ذاك؛ وبذلك سنواجه خطرين قاتلين، يمحي أولهما الفارق الزمني، فيصبح خلالها الأموات معاصرين لنا نستشيرهم ونحاورهم في أشياء مستجدة، لا يمكن أن يكون لهم فيها رأي؛ في حين يؤدي بنا منطق الكشف داخل النصوص إلى تقويل ما لم يقله أصحابها، بل ويصبح لسان الباحث: أنا وحدي الذي أفهم مقصد ابن خلدون، بل وأفهم ما أراد قوله ولم يستطع(٢).

---

(١) يُرجىٰ الاطلاع على هذا الهامش في الصفحة الموالية.

تجدر الإشارة هنا إلى أن من أهم المشاريع الكبرى التي يسهر (معهد الدراسات المصطلحية) بفاس على إنجازها إنجازاً علمياً رصيناً، (المعجم التاريخي للمصطلحات العربية)؛ وسنخصص الحديث عن هذا المشروع العلمي في الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا البحث أثناء حديثنا عن «القراءة الثالثة للتراث والدراسة المصطلحية».

لقد قصدت من خلال ما تم بسطه آنفاً، تعميق النظر في مشكلة التعامل مع قضية المفاهيم والمصطلحات، وخاصة منها تلك التي تتم استعارتها ونقلها من بيئة حضارية لها إطارها الخصاص بها إلى بيئة أخرى تتمايز في كثير من النقط عن الأولى؛ الشيء الذي يبين بوضوح أن البحث العلمي العربي المعاصر لا يزال يواجه مشكلتين خطيرتين لا بد من تضافر الجهود لحلهما، والعمل على تشجيع البحث الرصين فيهما، تأصيلاً وتأسيساً، لما لهما من علاقة وطيدة بواقع الذات ومستقبله، وأقصد بالتحديد المشكلة المفاهيمية والمشكلة المنهجية، لما لهما من ارتباط متين، وأثر بليغ في طبيعة التفكير والتعبير والسلوك.

وتظهر هذه المسألة واضحة إذا ما نظرنا إلى هذه القضية في علاقتها، المباشرة وغير المباشرة، بالتعامل مع التراث؛ إذ لا يمكن أن نحقق ذلك النوع المرغوب من تنزيل الفهوم التراثية النيرة على واقعنا استئناساً، ما لم نتمكن من تجاوز هذه المشكلة المركبة التي تعكس في عمقها عقم الذات وعجز الذهنية العربية عن توليد وصياغة كل ما من شأنه ردم هوة القطيعة التي أحدثها الفكر الاستعماري بتخطيطاته، ودعمها العلمانيون العرب بفكرهم وثقافتهم؛ تلك القطيعة الموجودة بين ماضينا وحاضرنا، والتي أفقدتنا النظر الصحيح إلى واقع الذات.

فالمفاهيم والمصطلحات جزء لا يتجزأ من البنية المنهجية لأي مبحث من المباحث المعرفية والعلمية؛ الشيء الذي يجعل من الفهم العميق للمصطلح، ووصفه في إطاره الصحيح وسيلة للإحاطة المنهجية، فالمصطلحات معطيات عينية لتاريخية النص المقروء، وسمات مميزة لأبعاده وبنائه المنهجي والفكري والمذهبي والعقدي؛ وهو ما يوضح أن تحديد

---

(١) عبد الله العروي: «المنهجية بين الإبداع والاتباع» في: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، ص١٢ ـ ١٣.

الدلالات، الاصطلاحية لا يتم إلا في ضوء السياق التاريخي للنص والمرجعية العلمية والمعرفية والإطار المنهجي الوظيفي له.

وتزداد أهمية هذا الراي إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن البحث عن المصطلح أو المفهوم داخل النص المقروء، أو استعماله لقراءته، لا يعني فقط البحث عن اللفظ أو الكلمة، أو إعمالهما، بقدر ما يعني، بالأساس، إخضاع النص المقروء إلى سلطة جديدة، غير سلطة مؤلفه؛ والمقصود بذلك سلطة قارئه الذي يرسخ كل جهده، ويستفرغ جل وسعه، لفهمه واستنباط ما فيه من فهوم؛ وهو بذلك يمارس نوعاً من السلطة المعرفية عليه من خلال إعادة إنتاجه من جديد وفق معطيات ومقتضيات جديدة أملتها طبيعة الرجوع إلى النص، إما بالاستعانة به، أو تدميره وتدمير الخط الذي ينتمي إليه صاحبه؛ ولعل هذا ما يدفعنا إلى التأكيد، مع الدكتور محمد عابد الجابري، على أن مسألة المصطلح ليست مسألة بحث عن كلمة أو كلمات، ولكنها مسألة مرجعية ونموذج وسلطة، وقبل ذلك وبعده، هي مسألة إنتاج للمعرفة، ولذلك فإن تاريخ الثقافة العربية يعرض علينا الحقائق التالية بخصوص المصطلح:

أولاً: بمجرد ما بدأ إنتاج المعرفة في هذه الثقافة بدأ إنتاج المصطلح انطلاقاً من مرجعيات ونماذج؛ وما إن استقر المصطلح حتى بدأ في ممارسة سلطته على العقول مقدماً نفسه ككائن مستقل عن كل مرجعية، متحرر من تحكم أي نموذج، ولذلك فإن البحث في المصطلح التراثي لن يكون له معنى، في منظور الفكر المعاصر، إلا إذا استهدف، أولاً وقبل كل شيء، الكشف عن المرجعية والنموذج اللذين يختبئان وراءه، يؤطرانه ويحددان مجال فعاليته.

ثانياً: لم تستقر العلوم الدخيلة والمنطق والفلسفة بصفة خاصة في الساحة الثقافية العربية إلا بعدما تمت عملية تبيئة مصطلحاتها ومفاهيمها

بصورة مكنت الثقافة العربية من إنتاج خطاب فلسفي خاص بها، وخطاب يقترح قراءة جديدة للتراث المنطقي والفلسفي واليوناني، وفي هذه القراءات كلها نجد أنفسنا أمام عمليات متواصلة لتبيئة المصطلحات وإعادة تأصيلها بهذه الصورة أو تلك.

ثالثاً: إن أرقى عمليات التبيئة والتأصيل التي شهدها المصطلح التراثي وأقربها إلى عصرنا واهتماماتنا، هي في نظر الجابري تلك التي قام بها فلاسفة وعلماء المغرب والأندلس، وبالتحديد ابن رشد وابن خلدون والشاطبي، هؤلاء الذين نضجت في تفكيرهم عملية المثاقفة على صعيد المفاهيم والمصطلحات؛ ذلك ـ يؤكد الجابري ـ أن خطاب ابن رشد في الفلسفة خطاب يغذيه من الداخل وبكيفية تلقائية خطاب فقهي أصولي؛ أما ابن خلدون فخطابه العمراني لا يمكن أن يفهم حق الفهم إلا بقراءة مصطلحاته على ضوء مصطلحات الفقه والأصول والمنطق والفلسفة. أما الشاطبي فقد تمثل تمثلاً عميقاً المفاهيم المنطقية، ولكنه لم يستعملها بجلدها وعظمها، كما فعل الغزالي، بل لقد أغنى بلحمها وشحمها المفاهيم الأصولية نفسها، فرفعها إلى درجة أعلى، مكنته من بناء الشريعة كلها على الكليات والمقاصد.

رابعاً وأخيراً: تدلنا تجربة رواد النهضة العربية الحديثة على أن استعمال المصطلح التراثي، أو إعماله، للتعبير عن معطيات الحضارة الحديثة عملية محفوفة بالمخاطر إذا ما تمت على درجة من الاستعجال وتحت ضغط الظروف. ذلك أن المصطلح التراثي في هذه الحالة، المشدود إلى مرجعية خاصة تختلف تماماً عن مرجعية المعطيات الحضارية الحديثة، قد يفقد هذه المعطيات حداثتها، ويفرغها من مضامينها الجديدة، ليشدها إلى مضامين مغايرة تماماً، وهذا ما نلمسه بوضوح في خطاب الطهطاوي الذي ترجم الليبرالية، التي كانت سائدة في فرنسا في القرن التاسع عشر، ترجمة تخرج من حقلها الإيدولوجي الليبرالي، وتفرض عليها

سلطة المرجعية التراثية الإسلامية، وهكذا نجده يفهم الحرية على أنها رخصة، وهي مفهوم فقهي، كرخصة الإفطار في رمضان بالنسبة للمسافر، حيث يقول: الحرية رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ومعارض محظور[(١)].

وقد لا نغالي إن قلنا بعد الذي تقدم: إن المفكرين يتمايزون، بالإضافة إلى نظرياتهم وكتاباتهم، باصطلاحاتهم، ولهذا التمايز دلالة على الفهم النقدي الذي يبدأ بوعي المصطلح والشعور باللغة الاصطلاحية في عملية الإبداع؛ كما أنه عنوان النضج الفكري والتطور الدلالي؛ على اعتبار أن المصطلح ليس أداة للتبليغ والتعبير، أو وسيلة للنقد وحسب، وإنما هو آلية لإنتاج التعبير وإعادة قراءة التبليغ كذلك؛ الأمر الذي يدعونا إلى الأخذ بعين الاعتبار العلاقة الموجودة بين مطلب التغيير الحضاري والدعوة إليه، وبين المصطلح. يقول الدكتور محسن عبد الحميد في هذا السياق: «إن التغيير الحضاري في أي مجتمع إذا قاده التلفيق بين مجموعة اصطلاحية تنتمي إلى منظومات حضارية مختلفة، فإن التغيير يفقد التخطيط الموجه، ويدخل في إطار الفوضى في الفكر والممارسة، فيؤثر ذلك في كيان المجتمع كله»[(٢)]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعبر هذه الفوضى عن «عدم الأصالة، وبرهان عدم وجدان الذات وفقدان للخصوصية الحضارية»[(٣)]؛ وإلى هذا أشار الدكتور قسطنطين زريق بقوله: «إن أثر المفاهيم الجديدة يزيد في انحلال الحضارة وهلهلتها، وقد يؤدي إلى زوالها ما لم ينتبه أبناؤها إلى إحياء مفاهيم حضارتهم الأصيلة وحسن إدراك المفاهيم الجديدة الساطية عليهم، وإفساح المجال لتتلاقى هذه وتلك،

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري: «حفريات المصطلح: مقاربة أولية» مجلة المناظرة، ع٦، س٤/١٩٩٣، ص٢١، ٢٢.

(٢) محسن عبد الحميد: المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، ص١١١.

(٣) نفسه، ص١١٢.

وتتجابه وتتفاعل بحرية وعزم وصراحة»(١).

أما بخصوص الذين ينادون بضرورة استعمال المصطلحات والمفاهيم الأجنبية بدون إخضاعها لعملية التأصيل التي تحدثنا عنها آنفاً؛ على اعتبار أن طبيعة الحوار الحضاري والتعايش الثقافي تقتضي دخول مصطلحات الغير إلى بنائنا الداخلي؛ لأنها جسور التواصل بيننا وبين منتجيها؛ فإنه يمكن القول لهم على لسان الدكتور محسن عبد الحميد: «لقد ثبت لنا أن كل علم أو فن أو دين له مصطلحاته الخاصة به، فنحن نستطيع، عن طريق الإيضاح والتفسير، أن نفهم مقاصدنا للناس، فإذا كنت أكلم مفكراً إنجليزياً وقلت له: إن الإسلام ديموقراطي في الحكم، فهم الكلام في إطار مفهومه هو عن الديموقراطية، والحال أن الإسلام ليس كذلك. إذن فلا بد أن نقدم إليه الحقيقة كاملة حول الإسلام حتى يدرك التمييز الكامل بين نظام الحكم في الإسلام والنظام الديموقراطي، وهكذا في المصطلحات الأخرى»(٢).

وبناء عليه، فإنه إذا كانت المصطلحات هي الوعاء التعبيري الذي تقدم من خلاله الفكرة، فإنه باضطراب هذا الوعاء، واختلال مدلولاته، يضطرب البناء الفكري نفسه ويختل، فتهتز معه قيمه في الذهن، وتظهر الصورة الخطيرة لهذا الاضطراب واضحة، إذا نظرنا إلى القضية من زاوية السلطة القوية التي تحكم بها المنظومة الحضارية كل مصطلح ومفهوم، إذ تكمن وراء كل منهما منظومات حضارية تختلف في مقدماتها ونتائجها عن مقدمات منظومات أخرى ونتائجها.

من هنا خطورة الإسقاط المصطلحي والمفاهيمي التي تمس في الصميم صلب المضامين، مما قد تنتج عنه عدة نتائج خطيرة على الفكر والسلوك، ولعل المطلع على تراثنا سيلاحظ مدى الدقة التي كان يتميز بها

(١) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص١٤٠.
(٢) محسن عبد الحميد، مرجع سابق، ص١٢١.

السابقون في التعامل مع الألفاظ والأسماء والمصطلحات، وخاصة إذا كانت مما له صلة وطيدة بالقضايا المرتبطة بالوحي، قرآناً وسنة؛ بل وقد بلغ بهم الجهد في مجال العلوم الشرعية، على وجه التحديد، مبلغ الحرص على الالتزام بمصطلحات بعينها؛ وذلك امتثالاً للمنهج العام الذي استمدوا قواعده الأساسية من القرآن والسنة في هذا الباب، من مثل قوله جل جلاله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾﴾ [البقرة: ١٠٣]؛ وقوله ﷺ: «**لا تقولوا للعنب الكرم، ولكن قولوا: الحبلة، ولا تقولوا: عبدي، ولكن قولوا: فتاي**»(١).

وعلى الرغم من ذلك، ابتليت الثقافة العربية بكم هائل من المصطلحات والمفاهيم المستعارة التي تفصح عنها العديد من الكتابات الداعية إلى التنوير والحداثة والعلمنة والعقلانية؛ ولعل هذا ما حدا بحسن حنفي إلى الاعتقاد بأن مجرد تجديد اللفظ، وإعطاء فرصة للفكر، كي يعبر عن نفسه بلفظ جديد، يكشف عن مواطن في الفكر أخفاها اللفظ القديم؛ وقد لا يكون المعنى المكتشف في الفكر موجوداً بالفعل في الفكر القديم، بل قد يكون إسقاطاً من الروح المعاصرة على اللفظ القديم، إذ لم تجد فيه أية قراءة جديدة لهذا اللفظ القديم، فلو حدث ذلك لكان شيئاً طبيعياً، فاللغة كالحضارة متطورة، وبتطور الأفكار وتجددها تتطور الألفاظ وتتجدد، فالتجديد عن طريق اللغة ليس عملاً شكلياً، بل هو عمل يمس المضمون(٢).

ولنضرب المثال بمصطلح الاجتهاد؛ فهو عند الأصوليين يدل على بذل الجهد لاستخلاص الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، أما في

---

(١) انظر الحافظ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ١/ ٢٢٢.

(٢) ينظر بتفصيل مبحث «التجديد اللغوي» في كتابه: التراث والتجديد، ص٩٣، ١١٢.

بعض الدراسات العربية المعاصرة فيدل على خلاف ذلك؛ وهو ما نجده عند محمد أحمد خلف الله الذي قال، وهو يتحدثَ عن هذا المصطلح: «إن نظام الخلافة ليس مصدره النص، وإنما مصدره الاجتهاد، ونحن حين نقول بالاجتهاد في هذه القضية فإنما نعني به أن العقل البشري هو الواضع لنظام الخلافة، وهنا حقيقة لا بد من لفت الذهن إليها، وهي أن ما كان من اجتهاد العقل البشري لا يكون ديناً، وإنما يكون تشريعاً مدنياً»[(١)].

وفي رأي محمد عمارة يدل الاجتهاد على التشريع الوضعي؛ أو هو بتعبيره، تشريع بشري مصدره حكم البشر وقضاؤهم، وليس شريعة دينية مصدرها الشارع سبحانه[(٢)].

ومثله مثل مصطلح الإلحاد الذي تم التعامل معه من منظور الفلسفة الغربية التي أثرت في كثير من المناحي في مثقفينا. يقول حسن حنفي، وهو يناقش قضية الإيمان والإلحاد: «نظراً لاتصالنا بالحضارة الغربية، فإن تصورنا للإيمان والإلحاد، يخضع لما يفد علينا من تصورات المجتمع الرأسمالي للدين»[(٣)]، وعليه يكون الإلحاد، تبعاً لذلك «هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد، والإيمان هو المعنى الذي تواردہ العرف حتى أصبح بعيداً للغاية عن المعنى الأصلي، إن لم يكن فقداً له»[(٤)].

وعلى الجملة أقول؛ بعد الذي قدمته في هذا المبحث الخاص بقضيتي المنهج والمفهوم في الفكر العربي: لقد خصصنا هذا المبحث لمقاربة قضيتي المنهج والمفاهيم في الفكر النهضي العربي، لما لهما من تشعبات وعلاقات جد معقدة داخل بنية هذا الفكر، الذي يعيش اليوم، أكثر

---

(١) انظر بتفصيل مقال محمد أحمد خلف الله: «النص والحكم والاجتهاد في الإسلام»، مجلة العربي، عدد ٣٠٧، ١٤٠٤هـ.

(٢) انظر: محمد عمارة: الإسلام والوحدة القومية، ص٨٢.

(٣) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص٥٤.

(٤) نفسه.

من أي وقت مضى، مشكلات النهضة والتقدم، التي قسمت الفكر العربي إلى تيارات ومذاهب، وأسهمت في إفراز سيل من المناهج والمفاهيم والمصطلحات والفهوم المستعارة من خارج الذات، بل وتسببت في ترسيخها في بنية الثقافة العربية بشكل خطير للغاية؛ كما أنتجت فينا ـ بموازاة مع ذلك ـ فصاماً حضارياً وازدواجية في التفكير والتعبير، كانت السبب في ترسيخ عوامل الانقطاع التاريخي والاستلاب الحضاري، والعجز عن التخلص من إسار التبعية العمياء للغرب.

من هنا أهمية دراسة هذا الإشكال العويص في صيغته الحديثة واستخداماته في الفكر النهضي العربي، من حيث كونه نتاج علاقة غير متكافئة بالغير، وتزداد أهمية الدرس المنهجي والمفاهيمي، إذا ما نظرنا إلى واقع الذات في علاقته بماضي هذه الأخيرة؛ إذ تستحيل القراءة الصحيحة للتراث ما لم نتمكن من امتلاك المنهج السليم الذي به تكون القراءة السليمة من جهة، وما لم نتمكن ـ من جهة أخرى ـ من فهم نصوصه التي تحتاج أيضاً إلى مفاتيح عدة، لعل في مقدمتها مفتاح المصطلح.

وإلى جانب ذلك، استبان لنا أن من أبرز أسباب أزمة المنهج في الفكر النهضي العربي ما له صلة باختلاف المرجعية والرؤية؛ وهي الأزمة التي ستبقي قائمة ما بقي المجتمع على نفس الوتيرة والإيقاع فيما يتعلق بالاختلاف الإيدولوجي المحكوم بنزعة الولاء لتركيبة إيديولوجية خارجية تملي على الواقع المحلي مقدمات التبعية، وتسهم ـ بشكل كبير ـ في تشكيل قاعدة فكرية مؤطرة إيديولوجياً تقوم بفعل الترسيخ للنموذج الغربي بالوكالة، حتى لا يستطيع الفكر العربي امتلاك القابلية لبناء الذات من داخل الذات؛ ويظل، بالمقابل، رهين الوساطة الفكرية التي يمسك الغرب بخيوطها الرئيسة، ولعل هذا ما يفصح عنه قول الجابري، الذي يؤكد سيطرة التفكير بالوساطة، والذي يعني في رأيه «التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها،

وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل؛ بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون والإنسان؛ كما تحددها مكونات تلك الثقافة، وهكذا، فإذا كان الإنسان يحمل معه تاريخه، شاء أم كره، كما يقال، فكذلك الفكر يحمل معه شاء أم كره، آثار مكوناته وبصمات الواقع الحضاري الذي تشكل فيه ومن خلاله»[(١)]؛ ولعل هذا ما يتسبب ـ بشكل كبير ـ في تعدد الوسائط والسلط المعرفية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وفي بروز مجموعة من قضايا الواقع العربي وإشكالاته، خارج إطاره؛ بل وفي تضخم الفعل الإيدولوجي على حساب الفعل المعرفي؛ بالشكل الذي يسهم في اتساع رقعة الهوة الموجودة بيننا وبين الواقع.

وقد يتساءل البعض، ومن حقه ذلك، قائلاً: وما العيب في أن ينطلق المفكر العربي من نصوص الثقافات الكبرى ذات الصبغة العالمية، ومن ثم الأخذ بمناهجها ومفاهيمها؟ والجواب أن العيب، كل العيب، في أن لا تكون هذه النصوص ممراً بقدر ما تصبح مستقراً، تتسبب جاذبيتها المغناطيسية في شل حركة العقل المبدع، فيكتفي بترديدها ترديداً أو تقديسها بشكل يفصح عن عمق الخلل في بنية التواصل مع ما أبدعه الآخرون في ظل ظروفهم هم، ورؤيتهم هم، وبمناهجهم هم؛ في حين يقتضي الأمر العمل على التحرر من المرجعيات الفكرية، ليس بتركها أو تجاوزها وإنما بإعادة بناء العلاقة بها انطلاقاً من مرجع آخر، وهو الواقع؛ أي قراءة النص، الذي هو أصلاً اجتهاد بشري يرتبط بشروطه التاريخية والمعرفية، قراءة واقعية لا قراءة الواقع قراءة نصية.

إن هذا النوع من تركيب العلاقة بين النصوص والواقع يعيننا على الفهم الجيد للواقع دون وسائط مفارقة من جهة، وعلى إعادة فهم النصوص نفسها من جهة أخرى، وذلك بقراءتها في تاريخيتها التي تحررها من طابع

---

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص١٣.

القدسية التي لا ينبغي أن يتصف بها سوى نص الوحي لتعاليه عن النسبية.

إن صعوبة الاختيار المنهجي، التي حاولت قدر الإمكان في هذا المبحث التطرق إلى بعض مظاهرها وواقعها على المستوى الفكري، لا يمكن فهمها بمعزل عن المرجعية التي يستند إليها المفكر المستعير لهذا المنهج أو ذاك؛ وهي مسألة أدت، فيما أدت إليه إلى بروز مشكلة عويصة جداً في مجال التعامل مع التراث بوجه خاص؛ والمقصود بذلك مشكلة الإسقاط المفاهيمي والتطبيق الآلي للمنهجية المستعارة من نسق حضاري مغاير. من هنا نقول مع الأستاذ منير شفيق: إن «المنهج الذي تكون عبر دراسة النمط الحضاري الأوروبي، أو النمط المجتمعي الرأسمالي، يحمل لا محالة، هذا النمط؛ فيحاول إعادة إنتاجه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، حيثما تدخل في دراسة نمط آخر، أو حالات تنتسب لحضارة مختلفة؛ أو بعبارة أخرى: يصبح ذلك النمط معياره في رؤية الأنماط الأخرى، ويظل مقياسه فيما يصدره من أحكام عليها؛ كما أن المقولات التي يكون المنهج قد أنتجها، وسميت باسمه، تصبح كالطوق على عنقه؛ فلا يستطيع أن يتحرر منها، أو أن يتحرك، في أية دراسة قادمة، إلا من خلالها وبتأثيرها»[1].

وقد لا أغالي إن اعترفت بأنه لم يكن من السهل علي، في الصفحات السابقة من هذا المبحث، مقاربة قضية المنهج في الفكر النهضي العربي؛ ذلك أن أي حديث عنها يقتضي جملة من المقدمات والشروط، لعل من أبرزها وضعها في سياقها التاريخي والثقافي العام. ولكنني ـ على الرغم من ذلك ـ حاولت، وفي حدود ما يسمح به الإطار العام الذي رسمته لهذا البحث، أن أقدم بين يدي الباب المقبل خريطة لأبرز المشكلات التي يعاني منها الخطاب المرتبط بالتراث، تنظيراً وتطبيقاً؛ ذلك

(١) منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة، ص١٦٠.

أنه بدون الفهم العميق لجدلية الفكر العربي والمرجعية التي يستند إليها، لا يمكننا إدراك عمق العلاقة الموجودة بين هذا الفكر والتراث ـ ولعل هذا ما تتبدى بعض معالمه ـ ونحن نحاول رسم الخريطة العامة للفكر التراثي العربي ـ من خلال الموقف من التراث، وقراءة آثار أزمة المنهج في العلاقة به؛ وهذا ما سأعالجه في المبحث الثاني من هذا الفصل بإذن الله تعالى.

المبحث الثاني

أثر الإشكالات في مناهج القراءة

يحسن بنا في بداية التطرق إلى القضية، موضوع هذا المبحث، تجديد التأكيد على أن من أبرز مداخل مناقشة مشكلة المنهج في الفكر العربي المعاصر، مدخل الأصالة والمعاصرة، الذي يشكل أحد الثنائيات الصعبة التي ما زالت عصية على الحل، خاصة وهي تتصل، بشكل كبير، بقضية الهوية؛ حتى إن أحد المفكرين العرب المعاصرين الذين تقلب فكرهم بين قطبيها، قرر؛ وبالرغم من انشغال آخرين قبله بهذا الموضوع: «أن أحداً آخر لم يبذل مثل ما بذله من جهد لترسيخ هذه القاعدة، ولم يبلغ أحد من سعة التحليل لما ينبغي أن يؤخذ به ليتحقق لنا إدراك معناها إدراكاً مشبعاً بتفصيلاته ودقائقه، مثل ما بلغه هو من تحليل»[1]؛ ولعل هذا ما تفصح عنه مدونته «تجديد الفكر العربي» بشكل صريح للغاية، إذ تعبر ـ منذ

(١) زكي نجيب محمود: حصاد السنين، ص١٣٣.

الصفحة الأولى ـ عن علاقة الاختيار المنهجي بقضية الموقف من مشكلة الأصالة والمعاصرة، ومن ضمنها العلاقة بالتراث، رؤية وموقفاً. يقول على سبيل المثال موضحاً: «لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا على مهل؛ فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي قديم أو جديد، حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه؛ لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه»[1].

يعكس هذا النص، الذي استشهدنا به لتأكيد الصلة بين التفكير في العلاقة بالتراث وبنية التفكير في المنهج المتعامل به مع هذا الأخير؛ أقول: يعكس هذا النص أحد أجزاء الرؤية المكونة للفكر العربي المعاصر؛ رؤية تعيش على إيقاع أزمة الاختيار الحضاري؛ التجأ الكثير من مفكرينا، خلالها، إلى مجموعة من النماذج الفكرية لحل المعضلة والتغلب على الأزمة الخانقة؛ وهي نماذج فكرية مستوحاة من الثقافة الغربية التي نعرف أصولها وأهدافها ومناهجها ومدارسها.

وعلى الرغم من محاولات هذا المفكر المواءمة بين ما هو أصيل في الثقافة العربية وما هو وافد عليها من ثقافة الغير، التي تربى بداخلها فكرياً وروحياً ومنهجياً؛ فإن كتاباته ستظل شاهدة على فشل قطاع عريض من المفكرين ـ الذين استيقظوا على أزمة الواقع العربي وتحدياته المعقدة ـ في الإجابة على السؤال التاريخي المركب: ما الموقف من التراث؟ وبأي منهجية يتوجب التعامل معه؟.

يقول موضحاً رأيه الذي يعبر عن موقف الكثيرين: «أقول: إنني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله، فماذا عسانا أن نأخذ من

---

(١) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص٥، ٦.

تراث الأقدمين؟ الجواب هو: نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة؛ فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجح منها كان لا بد من اطِّراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يُعنَى به إلا المؤرخون»[١]، وتزداد هذه الرؤية وضوحاً، ونحن نقلب صفحات الكتاب، لنصل إلى الموقف الحقيقي من التراث، حيث يقول: «إن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان»[٢].

إننا على علم بطبيعة هذا التصور الخاص بالموقف من الماضي بصفة عامة، والذي لا يمكن فهمه، والوقوف على خلفياته إلا باستحضار مجمل الحيثيات التاريخية والحضارية التي تكون بداخلها قطاع عريض من المفكرين العرب الذين عكست كتاباتهم، ولا تزال، أزمة الموقف الناتجة عن طبيعة الرؤية التي تكونت لديهم من جراء معاناة الوعي العربي أو انشغاله بمجموعة من الإشكالات، لعل في مقدمتها ثنائية الأصالة والمعاصرة، ومن ثم بناء النسق الفكري وفق رؤية منهجية تستمد آلياتها ومفاهيمها من مرجعيات معرفية مؤسسة على الفهم الجديد لوظيفة العلوم الإنسانية في تحصيل المعارف وفهم السلوك الحضاري للإنسان، تولد خلالها السؤال المركزي: ما موقف التراث في بنية التفكير العربي المعاصر؟ وما هي الرؤية التي يكونها مفكرو المجتمع العربي عن هذا التراث؟.

لقد ظلت صياغة هذا السؤال المركب مشروطة، معرفياً وإيديولوجياً

(١) المرجع نفسه، ص١٧، ١٨.
(٢) المرجع السابق، ص١١٠.

وتاريخياً، بشبكة من المضاعفات تخص علاقة المجتمع العربي بذاته من جهة، وبالغير من جهة أخرى، بل وبموقعه منه وفعله فيه أو تأثره به من جهة ثالثة؛ الشيء الذي تضخم معه مجال الكتابة عن التراث إلى درجة التخمة الفكرية. يقول الدكتور طيب تزيني: «لم يكن الحديث عن التراث العربي وقضاياه المنهجية والنظرية والتطبيقية شاملاً ومؤرقاً في أي من المراحل العربية المنصرمة، كما هو الحال الآن، في مرحلتنا المعاصرة. إن الإقرار بمصداقية هذا القول يمكّن تقصي ودراسة بعض من أسبابه الرئيسية في هذه المرحلة المشار إليها، فهذه الأخيرة، وخصوصاً العقدين الأخيرين منها ـ من السنوات السابقة على هزيمة ١٩٦٧م، والممهدة لها حتى الآن ـ تتسم بكثير من الاضطراب والقلق ، وكذلك بتعاظم وتوتّر الصراع السياسي والعسكري والإيدولوجي في منطقة الشرق الأوسط عامة، والعالم العربي بصورة مخصصة.

وإذا أخذت هذه الوضعية بعين الاعتبار المنهجي الدقيق، فإن الباحث سوف يلاحظ، على التو، التحول الكبير الذي حدث على صعيد قضية التراث العربي منهجاً وتطبيقاً، ومن زاوية العلاقة بينهما وبين المواقف والاتجاهات السياسية والإيدولوجية المتنازعة، ضمن العالم العربي، فهنا نكاد نصل إلى القول بأن تلك القضية أصحبت قضية سياسية إيديولوجية مباشرة في أيدي الخصوم المتصارعين من ممثلي وأنصار المواقف والاتجاهات المشار إليها. إن ذلك التحول يفصح عن نفسه عبر واحدة من النتائج الباهرة التي انطوى عليها، وهي سقوط الوهم الكبير الذي طالما حفر لنفسه جذوراً في الوضعية الإيدولوجية والثقافية العربية العامة؛ نعني بذلك وهم الاعتقاد بأن قضية التراث العربي، بوجهيها النظري والتطبيقي، هي قضية علمية أكاديمية أولاً وأخيراً؛ فلقد اتضح، على أكثر ما يكون الوضوح، أنها متصلة داخلياً وبشكل عميق بالمواقف والاتجاهات الإيدولوجية لأولئك الذين يجعلون منها موضوع بحث نظري معرفي أو

قومي أو ديني أو اقتصادي اجتماعي... إلخ»[١].

يفصح هذا النص؛ المأخوذ من مؤلفات أحد المفكرين الذين انصب جل اهتمامهم الفكري على إعادة قراءة التراث العربي من منظور التصور الماركسي؛ أقول: يفصح هذا النص عن جملة من القضايا العويصة المتصلة بالعلاقة بالتراث، لعل في مقدمتها قضية الرؤية الإيدولوجية لهذه العلاقة؛ والتي لا بد من تأكيد رسوخها في بنية ثقافتنا العربية الحديثة والمعاصرة، لما عاشته هاته الأخيرة، ولا تزال، من صراعات وصدامات بين مختلف التيارات المشكلة لنسيج المجتمع العربي، كانت خلالها «المعركة على التراث معركة طبقية شاملة تبرز في الحقول الإيدولوجية النظرية والسياسية والأخلاقية والفنية والأدبية»[٢]، بروزاً واضح المعالم؛ خاصة إذا قدمت قضية التراث ومنهجية التعامل معه من زاوية علاقة النظر إلى التراث العربي، الفكري خاصة، باحتياجات وطموحات الواقع الراهن، اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً وإيديولوجياً؛ ولذلك يقرر تزيني مطمئناً أن المنهج الذي سيمكنه من إنجاز هذا المشروع مستمد من «الفكر الاشتراكي الثوري (العلمي)، الذي يشكل فكر الواقع ذاك باتجاهاته الثورية»[٣].

إنها نفس الرؤية التي يتقاسمها مع طيب تزيني العديد من المفكرين الذين اشتغلوا بالتراث باعتماد المنهجية الماركسية، التي استطاعت، في ظل ظروف تاريخية معروفة، كسب حضورها بين مختلف المنهجيات الوافدة إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر. يقول الدكتور حسين مروة معبراً عن هذا الاختيار المنهجي في التعامل مع التراث، رؤية وموقفاً: «هذا الكتاب[٤] يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي -

(١) طيب تزيني: في السجال الفكري الراهن، ص١٦، ١٧.
(٢) طيب تزيني: من التراث إلى الثورة، ص٣٤٧.
(٣) المرجع نفسه، ص٣٥١.
(٤) يقصد: (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)، وهو أصلاً أطروحة نال =

الإسلامي تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب»[١]؛ وهي المنهجية المستمدة من فلسفة المادية التاريخية، القادرة وحدها ـ كما يقول مؤكداً ـ «على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديموقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديموقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر»[٢].

وعلى هذا الأساس تقوم الرؤية الماركسية العربية المعاصرة، متوسلة بعقد الصلة بين الماضي والحاضر من زاوية المعرفة الثورية التي لا تنظر إلى قضية التراث كقضية تخص الماضي فقط، بقدر ما تخص، بالأساس، الحاضر ذاته؛ ذلك أن ثورية الموقف من قضايا الحاضر، تستلزم الانطلاق، وفق هذه الرؤية، «من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث، أي: لمعرفته معرفة ثورية؛ أي: لبناء هذه المعرفة على أساس من إيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر؛ أي: القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي لإنتاج التراث الفكري في الماضي، نعني بها القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة ـ العلم ـ الأدب ـ الفن..) المكونة لهذا التراث»[٣].

تتأكد لدينا ـ مما سبق ـ مسألة أساسية، ونحن نناقش قضية الموقف من التراث، ويتعلق الأمر بالربط الجدلي الموجود بين الحديث عن الموقف

= بها درجة الدكتوراه، صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧٨.
(١) حسين مروة: النزعات المادية الفلسفة العربية الإسلامية ١/ ٥.
(٢) المرجع نفسه، ص٦.
(٣) المرجع السابق، ص١٦.

من التراث وغاية البحث فيه أو به، من جهة، وبين هذا الموقف وتلك الغاية والمنهجية المتوسل بها في هذا المجال من جهة أخرى، ولعل هذا ما تفصح عنه قناعة الماركسيين العرب المعاصرين الذين يرون ضرورة الربط بين التراث والحاضر بوثاق المعرفة الثورية النابعة من مجمل الانشغالات الإيدولوجية الملحة.

وبناء عليه، تتأسس هذه الرؤية على خلفية نظرية قوامها «حل مشكلة الموقف من التراث على وجه يضمن لنا تحقيق غرضين: كيفية استيعاب التراث بشكل جديد أولاً، وكيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد، ثانياً، في مجال تحرير الفكر العربي الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللإيديولوجية البورجوازية بتداخلهما التاريخي في البنية الاجتماعية العربية المعاصرة»[1]؛ هذا التوظيف الذي يتأسس على قاعدة تضمن «وضع صورة التراث في إطارها التاريخي، أي: في إطار الصورة الفكرية للمجتمع العربي الإسلامي خلال العصر الوسيط، على أساس علاقتها بتاريخية هذا المجتمع، وبالبنية المتكاملة لواقعه المادي»[2]؛ الشيء الذي سيمكن الباحث ـ حسب هذه الرؤية ـ من الكشف «عن الأبعاد التاريخية للحركة الثورية العربية الحاضرة (. . .) أي: الوصول إلى رؤية الأصالة والمعاصرة في توافق وتفاعل، ونفي ما خلفه الفكر الاستعماري والفكر البورجوازي العربي من ترسيخ وهم التعارض بينهما»[3].

هكذا ـ إذن ـ تظهر جلياً بعض الملامح العامة لموقف هذا التيار من التراث واختياره المنهجي البديل، الذي به يتم استلهام التراث من وجهة نظر مشبعة بمرجعية إيديولوجية محضة تتصل فيها مشاكل الحاضر

(١) المرجع نفسه، ص٢٨.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) نفسه.

بالماضي؛ حاضر الصراع مع من يسميهم مفكرو هذا التيار بالرجعيين والمحافظين؛ ولعل هذا الموقف هو ما يفصح عنه النص التالي لأحدهم، الذي خصص كتاباً لبحث علاقة التراث بالثورة، حيث يقول: «هذا هو التراث الذي يحتاج إلى مواجهة شجاعة توضح أصوله ومنابعه وآثاره على تطورنا الاجتماعي. إنه التراث الذي يحتاج إلى الهدم بمعاول الدراسة العلمية والبحث الموضوعي؛ بكشف همزة الوصل بينه وبين القوى الاجتماعية المستفيدة من ركامه الإيدولوجي، بفضح الأستار التي يتلفّح بها الرجعيون وهم يخاطبون ضميراً شعبياً مرهقاً بهذه الرواسب التي تحولت مع الزمن إلى قيم وتقاليد وعادات وعقائد تتحكم ـ لا شعورياً ـ في سلوكهم وفي إيقاع حياتهم بما يتفق ومصلحة سادتهم ويتعارض مع مصالحهم»[١]، وتزداد الصورة وضوحاً كلما قرأنا صفحات هذا الكتاب الذي يؤكد لنا صاحبه فيه أن القاسم المشترك بين أصحاب التيار الإيدولوجي في الخطابات التراثية العربية المعاصرة يتمثل في وقوفهم ضد الخطاب الإسلامي برمته من جهة، وتركيز الانتباه على العلاقة الموجودة بين البحث في التراث وبين قضايا الصراع السياسي والإيدولوجي في المجتمع العربي المعاصر من جهة أخرى.

ويقول في مكان آخر: «ومن هنا، فليس ترفا نظرياً أن يحدد الثوريون العرب اختيارهم الإيدولوجي في قضية التراث؛ ذلك أنها في الأساس ليست قضية وجدانية، وإنما هي تطرح في أيامنا ـ بمبادرة مشبوهة من الرجعية العربية ـ كقضية سياسية في المقام الأول، تخص المشكل الاجتماعي لوطننا، وتتخذ من التشريعات واللوائح ما يصوغ منها دستوراً قابلاً للتطبيق، وحكماً مشمولاً بالنفاذ (. . .) لذلك كان الاختيار الثوري في قضية التراث بنداً أساسياً في جدول أعمال المثقفين الثوريين؛ أو هكذا

(١) غالي شكري: التراث والثورة، ص٤٨.

ينبغي أن يكون»[١]؛ على اعتبار أن من مهام المثقف الثوري[٢]، في هذا المقام، الاسترشاد بالنظرية الثورية في التغيير، بناء على الاحتياجات الموضوعية لهذا الواقع[٣].

غير أن السؤال الذي ينبغي وضعه في هذا المقام هو: من الذي يحدد للواقع العربي احتياجاته الموضوعية والأساسية؟.

ففي سياق الإجابة عن هذا السؤال المهم، تبين لنا أن الكتابات الموجوة بين أيدينا، تلك المشكلة لنسيج الفكر العربي المعاصر، «تفسح لنا المجال للنظر بإمعان في طبيعة العلاقة المنهجية الموجودة بين معطيات الماضي واحتياجات الحاضر، خاصة وقد شاع بداخل هذه الكتابات أن التراث لم يعد حكراً على أحد، وأنه أصبح مشاعاً وحقاً تتقاسمه كل الأطراف المشكلة للثقافة العربية المعاصرة؛ الشيء الذي يؤدي بنا إلى التأكيد على مسألة مهمة في هذا المجال، وهي أن تعدد التيارات يفضي بالضرورة إلى تعدد الحاجات من جهة أولى، وإلى تعدد سبل التعامل مع التراث وآلياته من جهة ثانية، بل وإلى اختلافها اختلاف تضاد في كثير من الأحيان، من جهة ثالثة، وفي هذا الإطار يذهب حسن حنفي ـ وهو أحد الذين شغلتهم قضية التراث ردحاً من الزمن، تنظيراً وتطبيقاً ـ إلى التأكيد على أن القائم بمهمة التجديد؛ في إطار العلاقة القائمة بين التراث والاحتياجات الاجتماعية المتواصلة للمجتمع؛ لا ينتسب إلى مذهب فكري معين، ولا عقيدة فلسفية خاصة؛ بل هو الشعور المحايد؛ يعني الأفكار

(١) المرجع السابق، ص٤٧.

(٢) يقول في هذا الإطار بخصوص الثوريين: «الثوري لا يسقط مثالاً ذهنياً على الواقع، ويفسره داخله، وإنما هو يسترشد فحسب بالنظرية الثورية في التغيير، بالتعرف العلمي الدقيق على أبعاد هذا الواقع ومقوماته، حينئذٍ يصوغ اختياره للتراث ولغيره من عناصر الحياة على ضوء الاحتياجات الموضوعية لهذا الواقع». انظر: المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

كلها في وقت واحد دونما تحيز أو ميل أو هوى[١]؛ الشيء الذي يعني، بصيغة أخرى، تجرد المجدد من كل ما من شأنه ربطه بوجوده العياني الحق؛ الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل من جديد: أيوجد فعلاً الإنسان الذي لا ينتسب إلى مذهب فكري محدد، أو عقيدة فلسفية تكون خلفيته الفكرية والاجتماعية؟.

يبين لنا هذا السؤال المهم نوع التناقض الذي وقع فيه حسن حنفي، خاصة إذا قارنا قوله السابق بما ذهب إليه في مكان آخر أكد فيه تلك المهمة التي يتحملها الحزب التقدمي الوطني، بما هو عمل جماعي يقوم به من يتحمل تبعة تغيير الواقع. يقول بخصوص هذه القضية: «ومهمة التجديد لا تقع على عاتق فرد واحد، بل هي مهمة طليعة المثقفين، وجمهور الباحثين، نظراً لتعدد جوانب التراث وحاجته إلى باحثين متخصصين، كل في ميدانه، ولما كانت المهمة سياسية بالأصالة، فإنها تقع على عاتق الحزب التقدمي الوطني، فالحزب هو عصب الجماهير وروحها الذي يعبر عن متطلباتها، وهو الذي يرث الماضي ويعبر عن وجدان العصر. الحزب هو الذي يقوم بتجديد التراث؛ لأنه هو المعبر عن الجيل والممثل لروح العصر. لا تقع مهمة التجديد على عاتق فرد بعينه؛ وإن كان الفرد يستطيع إعطاء وحدة العلوم، ووحدة النظرة ووحدة المنهج؛ فهو ليس عملاً بطولياً يعبر عن عبقرية فردية، بل هو عمل جماعي يقوم به من يتحمل تبعية تغيير الواقع؛ ومن هم هؤلاء إن لم يكونوا طليعة الجماهير؛ وما هي الجماهير إن لم توجد نفسها بإيجاد الحزب»[٢].

من هذا المنطلق تتأسس العلاقة الجدلية الموجودة بين التراث والتجديد، وتتضح الصورة أكثر فأكثر إذا ما ربطنا هذه المسألة بالموقف من

---

(١) انظر بتفصيل: حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١١٢ وما بعدها.
(٢) المرجع السابق، ص٢٣.

التراث العربي الذي يعتبره «نظرية للعمل وموجهاً للسلوك ونضيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض»(١)، وعلى هذا الأساس؛ ينبغي لأي تعامل مع التراث أن يتم من خلال الموقف منه، خاصة ونحن؛ كما يقول، ننتمي إلى «مجتمع تراثي ما زال وعيه القومي مفتوحاً على القدماء، وما زال القدماء يمثلون بالنسبة له سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر؛ وما زالت تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك مستمدة من التراث، لم تقم بيننا وبينه قطيعة، ولم تنشأ حركة نقد للتراث تضع تاريخنا الحديث في مرحلة جديدة»(٢).

وبناء على هذا الفهم، تستلزم الضرورة العلمية التعامل مع التراث؛ تنظيراً وتطبيقاً، قراءة وتقويماً، من داخل الإشكالات الاجتماعية والإيدولوجية المعاصرة، يمثل خلالها التراث «المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع»(٣)؛ ولذلك فإن من المهام المطروحة على عاتق ما أسماه حنفي (باليسار الإسلامي)(٤)، الكشف عن الجوانب المهمشة في التراث، والعمل على تثوير التراث وتحويله إلى إيديولوجية وطنية ثورية تعكس تطلعات الجماهير المستضعفة والمسحوقة؛ ولذلك يرى حسن حنفي أن الهدف الأساسي من قراءة التراث، وتحديد الموقف منه، هو «تحويل الإلهيات إلى فكر نظري، ثم تحويل الفكر النظري إلى إيديولوجيا سياسية اقتصادية واضحة المعالم، يمكن صياغتها بطريقة عقلية علمية صرفة، ووضع برنامج شامل تتحقق فيه هذه

---

(١) المرجع نفسه، ص١١.
(٢) حسن حنفي: «موقفنا الحضاري» ـ في: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص١٥.
(٣) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٧.
(٤) ينظر بتفصيل كتابه: الإسلام السياسي والوحدة الوطنية.

الإيدولوجيا؛ ويصبح هذا البرنامج دليلاً للعمل الثوري»[١]؛ هذا الأخير الذي يسمح - في نظره - بتحويل الوحي «من علوم حضارية إلى إيديولوجية؛ أو ببساطة: تحويل للوحي إلى إيديولوجية»[٢].

إن الموقف من التراث عند حسن حنفي يتأسس أصلاً على الفهم الذي يقيمه بخصوصه، والذي يتجلى من خلال تعريفه له بكونه مجموع التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته؛ خاصة وأن الأصول التي صدر عنها التراث تسمح بهذا التعدد؛ لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه. فـ «ليس التراث موجوداً صورياً له استقلال عن الواقع الذي نشأ فيه، وبصرف النظر عن الواقع الذي يهدف إلى تطويره، بل هو تراث يعبر عن الواقع الأول الذي هو جزء من مكوناته»[٣]، وبناء عليه؛ فإن من المهام المنوطة بتجديد التراث، القضاء على ما أسماه بـ «معوقات التطور والتنمية، والتمهيد لكل تغيير جذري للواقع»[٤]؛ حيث تشكل قضية التراث والتجديد، في هذا المقام «القضية الجوهرية للبلاد النامية؛ إذ إنها تتناول البحث عن الشروط الأولية للتنمية، وتلبي حاجة ملحة لها، وتكمل نقصاً بدأت تشعر به البلاد النامية الآن، وهو عدم الاعتناء بتنمية العنصر البشري»[٥]؛ كما يشكل تحليل التراث، في نفس الوقت، تحليلاً لعقليتنا المعاصرة، وبياناً لأسباب معوقاتها[٦]، وبهذا المعنى يتحدد مفهوم التجديد في علاقته بالتراث، باعتباره الأداة الكفيلة بـ «إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر؛ فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة،

---

(١) التراث والتجديد، ص٣٤.
(٢) المرجع السابق، ص١٤٨.
(٣) المرجع نفسه، ص١٢، ١٣.
(٤) المرجع نفسه، ص١٦.
(٥) المرجع نفسه، ص٤٣.
(٦) المرجع نفسه، ص١٦.

والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية؛ وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره»[(١)]؛ ومن ثم «إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته»[(٢)]؛ تكون خلالها مهمة المجدد أساسية وتأسيسية في أحد جوانبها؛ خاصة إذا تعلق الأمر بـ «قضية تصفية المعوقات الفكرية للتنمية، ووضع أسس فكرية جديدة لتطوير الواقع»[(٣)].

وللقيام بهذه المهمة المعقدة والصعبة، يقدم حسن حنفي تصوراً منهجياً لإنجاز مشروع تجديد العلاقة بالتراث؛ يتأسس على ثلاث قواعد أساسية يمكن إيجازها في النقاط التالية:

(أ) التجديد اللغوي.

(ب) تجديد المادة العلمية.

(ج) تجديد مستوى الشعور[(٤)].

إن تركيز حسن حنفي على هذه القواعد الثلاث مرده إلى نوع الفهم الذي كونه بخصوص مجمل الدراسات العربية؛ وهو في كل ذلك يؤسس لخطابه التغييري ضمن إطار منهجي ومفاهيمي محدد، مثله مثل باقي من يعملون على إعادة كتابة التراث من جديد من مثقفي الخطاب العربي المعاصر؛ ولذلك نجده ينتقد مجمل الدراسات المعاصرة التي تعاملت مع التراث العربي من خلال النظر إلى واقع أزمة المنهج العربي المعاصر؛ التي تعود حسب اعتقاده، إلى خطأين، هما: النعرة العلمية والنزعة الخطابية؛ حيث تسود الأولى معظم دراسات المستشرقين، والثانية معظم

---

(١) المرجع نفسه، ص١١.
(٢) المرجع نفسه، ٢٨، ٢٩.
(٣) المرجع نفسه، ص٤٣.
(٤) ينظر بتفصيل: المرجع نفسه، الصفحات من ٩٣ إلى ١٢٣.

دراسات المسلمين[١].

وإذا كان حسن حنفي يذهب ـ في تحديده لنوع العلاقة الموجودة بين التراث والتجديد ـ إلى أن التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر؛ على اعتبار أن القديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية؛ أقول: إذا كان هذا هو مذهب حسن حنفي في التحليل انطلاقاً من موقفه من التراث؛ فإن هناك من المفكرين المعاصرين من يؤكد على ضرورة فهم التراث في علاقته بمفهوم آخر، له حضور قوي داخل المجال التداولي العربي المعاصر، وهو مفهوم الحداثة، الذي لا يعني، في نظر محمد عابد الجابري، رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي؛ بقدر ما يعني الارتفاع بطريقة التعامل معه إلى مستوى ما يسميه بالمعاصرة؛ ويعني بذلك مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي[٢]. يقول موضحاً هذه الوجهة من النظر: «وإذن، فطريق الحداثة، عندنا، يجب في نظرنا، أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها؛ وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني، أولاً وقبل كل شيء، حداثة المنهج وحداثة الرؤية والهدف: تحرير تصورنا للتراث من البطانة الإيدولوجية والوجدانية التي تضفي عليه، داخل وعينا طابع العام والمطلق، وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية»[٣].

إننا على علم ـ من خلال متابعة الإنتاج الفكري العربي المعاصر ـ بكون محمد عابد الجابري على معرفة بكون سؤال الحداثة، في الفكر العربي المعاصر، جزءاً من الأسئلة التي تندرج تحت إشكال الأصالة

---

(١) ينظر بتفصيل كذلك: المرجع السابق، ص٥٩ وما بعدها.

(٢) ينظر: محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص١٥، ١٦.

(٣) المرجع نفسه، ص١٦.

والمعاصرة، الذي يحتل، كما أسلفنا القول، حيزاً مهماً من الحياة الفكرية والثقافية العربية منذ أزيد من قرن ونصف؛ ولذلك يقرر في مشروعه النقدي للعقل العربي، الذي هو العقل المنتج للتراث؛ أن من أبرز المداخل الأساسية لتحديث هذا العقل وتجديد الفكر، مدخل النقد المعرفي لبنيتيهما منذ عصر التدوين الذي اتخذه إطاراً مرجعياً للفكر العربي، وقد أسس الجابري رؤيته هاته على خطة منهجية تقوم على ثلاثة مستويات أو دعامات، وهي:

١ ـ القطيعة مع الفهم التراثي للتراث.

٢ ـ فصل المقروء عن القارئ.

٣ ـ وصل القارئ بالمقروء.

وعليه، فإذا كانت القضية المنهجية الأولى التي تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولته البحث عن الصيغ والطرق الملائمة للتعامل مع التراث، فإن محمد عابد الجابري يعتقد أن المطلوب ليس الاختيار المنهجي، بقدر ما يقتضي الأمر فحص العملية الذهنية التي سيتم، من خلالها وبواسطتها، تطبيق المنهج؛ وذلك لأن المسألة الأساسية في نظره، لا تكمن في استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك؛ بقدر ما يتعلق الأمر بنقد العقل الذي «هو جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة»[1]. يقول موضحاً تصوره بخصوص هذه القضية: «إننا نعتقد أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي، أو تحديث العقل العربي، ستظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف، أولاً وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط (. . .) إن تجديد العقل العربي يعني، في المنظور الذي نتحدث فيه، إحداث قطيعة إبستمولوجية مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٥.

وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»[١].

وعليه؛ فإن المطالبة بإنجاز مرحلة القطيعة مع التراث، لا تعني إلقاء التراث في المتاحف أو تركه هناك في التاريخ؛ إذ رفض التراث بهذا الشكل الآلي موقف لا علمي ولا تاريخي؛ بقدر ما تدل ـ على وجه الخصوص ـ على «التخلي عن الفهم التراثي للتراث؛ أي: التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث»[٢]؛ ومن ثم، القطيعة مع نوع العلاقة بالتراث حتى نتحول، كما يقول، من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث، وشخصيات يشكل هذا التراث أحد مقوماتها الأساسية[٣].

ولإنجاز هذه الخطوة المنهجية بخصوص العلاقة بالتراث؛ وحتى يتم تفادي صعوبات تحقيق مطلب الموضوعية في التعامل معه؛ يقترح الجابري مستوى (فصل القارئ عن المقروء) أو فصل الذات عن الموضوع؛ وذلك لكون القارئ العربي، في نظر الجابري، مؤطر بتراثه، ومثقل بحاضره؛ يحتويه خلالها التراث احتواء يفقده استقلاله وحريته، حتى إنه، عندما يقرأ نصاً من نصوص التراث، يقرأه متذكراً لا مكتشفاً ولا مستفهماً[٤].

وبالإضافة إلى هذا التأثير التراثي في القارئ العربي، يثقل الحاضر ـ أيضاً ـ ذهنه بشكل كبير؛ بحيث يلجأ إليه الباحث أو القارئ بحثاً عن المعاني التي تستجيب لحاجاته الملحة، ولذلك يقترح علينا الجابري، لإنجاز هذه الخطوة نحو الموضوعية، الاستفادة من المكتسبات المنهجية للعلوم الإنسانية، مع ضرورة اعتماد رؤية تتمحور حول ثلاث عمليات أساسية في هذا المقام، وهي: المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح

---

(١) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص٢٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٩.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، ص٣٠ ـ ٣٢.

الإيدولوجي[١]؛ وذلك لأنها عمليات لا تقف عند حد الفصل، بقدر ما تسهم في تحقيق الوصل بين القارئ والمقروء؛ وهو المستوى الثالث من المستويات الأساسية لقراءة التراث والتعامل مع قضاياه؛ ذلك أن التراث، وفق هذا المعيار، ليس إنتاجاً تاريخياً وحسب، ولكنه عطاء ذاتي وإنساني لشخصيات دخلت التاريخ، كذلك؛ «لأنها استطاعت أن تتحرر، ولو نسبياً، من قيود المجتمع والتاريخ»[٢]، كما يقول!

إن الجابري، وهو يحدد موقفه من التراث العربي الإسلامي، على علم بطبيعة العلاقة الموجودة بين المنهج والرؤية، حيث تؤطر الرؤية المنهج، وتحدد له أفقه وأبعاده؛ في حين يغني المنهج الرؤية ويصححها.

وفي هذا المقام قدم الجابري مجموعة من المنطلقات التي ترتكز عليها القراءة التي يقترحها، وهي:

١ ـ وحدة الفكر ووحدة الإشكالية.

٢ ـ تاريخية الفكر، بمعنى ارتباطه بالواقع السياسي، والاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي أنتجه؛ أو على الأقل تحرك فيه.

٣ ـ الفلسفة الإسلامية قراءات لفلسفة أخرى[٣]، ولقد أسس الجابري رؤيته المنهجية هاته على فهم مفاده أنه إذا كان التراث جزءاً من التاريخ، فإنه كذلك «جزء من الصيرورة التاريخية»[٤]؛ ولذلك فإن «الشعوب لا تستعيد في وعيها، ولا يمكن أن تستعيد إلا تراثها، أو ما يتصل به»[٥]؛ ومن هنا كان الهدف الأساسي من مشروعه النقدي، بصفة عامة، هو إنجاز

(١) نفسه، ص٣٣ ـ ٣٤.
(٢) نفسه، ص٣٥.
(٣) المرجع السابق، ص٣٧، ٤٧.
(٤) نفسه، ص٧٠.
(٥) نفسه، ص٧٦.

قراءة للتراث «بشكل يجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في آن واحد»[١].

وعلى الجملة، يمكن تحديد موقع التراث في بنية تفكير الجابري وتصوراته المنهجية من خلال دعوته الدائمة إلى قيام حركة فكرية تعرف المعرفة التامة حدود علاقة قراءة التراث بمنجزات عصر الحداثة؛ ومن ثم التعامل مع هذه الأخيرة بالانتظام في التراث. يقول موضحاً: «إن الحاجة تدعو إذن إلى قيام إنتلجنسيا عربية جديدة: عربية بانتظامها في التراث العربي لتجديده من الداخل، وجديدة بانتظامها في الفكر العالمي المعاصر ومواكبتها له، بقصد توظيف أدواته المنهجية ورؤاه العلمية في إعادة بناء الماضي وتغيير الحاضر وتشييد المستقبل. إنه بدون هذه النخبة الإنتلجنسيا سيبقى الفكر العربي سجين المعارف القديمة، يجترها على أنها جديدة؛ وسيظل يعاني ليس فقط من أزمة إبداع، بل لربما من سكرات الموت وخطر الانقراض»[٢].

وبنفس الوتيرة تدعو مجموعة من الكتابات العربية المعاصرة ـ التي تعاملت مع التراث، إما تنظيراً أو تطبيقاً ـ إلى ضرورة النظر إليه من خلال المفهوم الجديد لتحديث العقل العربي، بل ومن أصحابها من قرن بين التراث والتحديث، لما يحتله الأول من موقع في بنية التفكير في الثاني؛ ولعل هذا ما أكده الدكتور سعيد بن سعيد العلوي حينما قرر أن (تحديث العقل العربي ذاته هو المعبر الوحيد الذي يملكه الإنسان العربي لكي يلج عالم الحداثة؛ لكي يعيش النهضة المأمولة التي ما فتئ يحلم بها منذ منتصف القرن الماضي، ولكن هذه النهضة؛ التي هي وتحديث العقل العربي سيان؛ لا تكون إلا بتوسط طرف ثالث قوي وفاعل، وهو التراث: قوي لأن العربي ما ينفك يعيش تراثه في استحضاره له؛ فهو يتذكره، أي:

---

(١) نفسه، ص٧٧.

(٢) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص٥٠.

يستعيده كمجموعة من الذكريات التي يفيض بها خزانه المعرفي والعاطفي؛ وفاعل، لأنه يملأ على العربي كيانه ووجدانه؛ فهو ملتصق به كجلده وبه تتلون رغباته وأذواقه؛ وبأثره وتأثيره الدائمين يحيا ويفكر ويقرأ تجارب الآخرين ومعارفهم»[1].

وبمثل هذا الضرب من الرؤية؛ برزت على السطح صورة الموقف من التراث وطبيعة التعامل معه بشكل واضح لدى أصحاب هذا التوجه الفكري في المرحلة الحاضرة؛ إذ غالباً ما يتم الحديث عن التراث واستلهامه وإعماله في خضم معركة التحديث والتنمية؛ الشيء الذي أفرز ـ كنتيجة حتمية ـ تعدد قراءات التراث، وذلك لتعدد الرؤى والمنطلقات الخاصة بمعركة التنمية الحضارية تلك؛ وقد وجد المفكر العربي المعاصر نفسه مضطراً ـ تبعاً لهذه الوضعية ـ للتعامل مع ذاته والواقع معاً، من زاوية تتداخل فيها الأصالة بالمعاصرة، والهوية بالحداثة، والتراث بالتحديث، والمحلي بالكوني. . . ؛ وهو ما زال من تعدد المرجعيات التي يصدر عنها تفكيره. فهو يقرأ ويتصور ويتخذ المواقف وينتقد، من خلال زاويتين مرجعيتين على الأقل؛ الأمر الذي انعكس بشكل قوي على موقفه من التراث من جهة، وعلى طريقة التعامل معه من جهة أخرى؛ ولعل هذا ما يمكن الوقوف عليه، بصيغة أو بأخرى، من خلال النظر إلى طبيعة توزع الخريطة الفكرية العربية المعاصرة الخاصة بالتعامل مع التراث، موقفاً وقراءة وتقويماً وإعمالاً، من زاوية تفكير الحداثة والتحديث.

فقد توزع المفكرون بصدد هذه المسألة إلى قسمين كبيرين، انشغل أصحاب القسم الأول بما له صلة بالصراع الإيدولوجي الدائرة رحاه بين مختلف التيارات الفكرية المشكلة لنسيج الفكر العربي المعاصر؛ بحيث يستطيع المتتبع للفكر المشتغل بالتراث العربي الإسلامي أن يسجل مدى

(١) سعيد بن سعيد: الإيديولوجيا والحداثة، ص١٤.

حضور الرؤية الإيدولوجية أثناء التعامل مع قضية التراث؛ ولعل هذا ما يكشف عنه النص التالي؛ الذي أقر فيه صاحبه وجود هذه العلاقة المتينة بين البحث في إطار المعرفة بالتراث، وبين التوظيف النضالي ـ الإيدولوجي لهذه المعرفة. يقول على سبيل المثال: «فنحن الذين دخلنا في هذه المرحلة الجديدة، حلبة التعامل مع التراث الفكري العربي، لم ندخلها هواة عمل أكاديمي، أو هواة عمل تثقيفي معرفي... فنحن إنما ننطلق من هموم معاصرة بالفعل، هي هموم شعبنا الكبرى، أي: قضاياه المحركة التي تدور عليها مطامحه العليا التحريرية، وطنياً وقومياً»[1].

ويذهب، في مكان آخر ـ مؤكداً نفس الخلفية ـ إلى أن قضية التراث «هي قضية الحاضر نفسه من وجهة كونه حركة صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي وممكنات المستقبل، تفاعلاً دينامياً تطورياً صاعداً؛ بمعنى أن النظر إلى التراث يصبح بذلك رؤية معاصرة تمكننا من إعادة امتلاك التراث على أساس جديد؛ تتكون عناصره المعرفية والإيدولوجية من مجموع العناصر المحركة لعملية بناء الحاضر الثوري، التي هي ـ في الوقت نفسه ـ عملية بناء المستقبل الثوري»[2].

وبناء على هذا الموقف، تم النظر إلى التيارات الفكرية العربية الأخرى، وفق نفس التقسيم: تيارات تقدمية وتيارات لا تراثية؛ أو كما يسميها البعض بالتيارات العدمية والرجعية. يقول طيب تيزيني بخصوص هذه النقطة: «هكذا تجد نظرية التراث المقترحة هنا[3] نفسها أمام مهمة

(١) حسين مروة: النزعات المادية ١/ ٢٨.
(٢) حسين مروة: تراثنا.. كيف نعرفه؟، ص٣٢٢.
(٣) يقصد في كتابه: من التراث إلى الثورة؛ الذي قسم فيه التيارات التي تعاملت مع التراث إلى نزعات، هي: النزعة السلفية والنزعة المعاصرة والنزعة التلفيقية والنزعة التحييدية، ونزعة المركزية الأوروبية؛ وهي جميعها تقابل الرؤية الجدلية التاريخية التراثية، التي يعتقد أنها البديل المنهجي، رؤية ومنهجاً.

ذات بعدين؛ أولهما نقدي والثاني بنائي. البعد النقدي يتكشف عبر التصدي لجميع النزعات اللاتاريخية اللاتراثية المتحدرة من مصدر رجعي محافظ متبلد أو مصدر يساري فج. أما البعد الثاني لتلك المهمة، فيتحدد في طرح وتعميق مفهوم الجدلية التراثية لكلتا القضيتين: الأصالة والمعاصرة»[1].

هذا بخصوص القسم الأول من المفكرين العرب المعاصرين الذين نظروا إلى التراث من زاوية الفهم العام لمفهوم التحديث ومفهوم النهضة ومفهوم التغيير الثوري؛ أما القسم الثاني منهم، فقد انشغل أصحابه بالاجتهاد في قراءة التراث باعتماد مجموعة من المناهج والمفاهيم والفهوم المعاصرة في مجال العلوم الإنسانية بالأساس؛ وهم بذلك يبغون التأسيس لمفهوم الثورة الفكرية العربية من داخل حقل الدراسات التراثية؛ لما تحله العلوم الإنسانية، في اعتقادهم، من مشاكل على مستوى العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، الماضي والحاضر، وقد استطاع أصحاب هذا التوجه الفكري ترسيخ تصورهم المنهجي في بنية التفكير العربي المعاصر؛ حتى إن الناظر في خارطة أو خطاطة التيارات الفكرية العربية المعاصرة سرعان ما يلمس هذا النوع من الحضور، الذي يمنحه القدرة على الخروج بنتيجة قوامها أن هذه التيارات ليست سوى انعكاساً مباشراً، أو غير مباشر في قليل من الأحيان، للاتجاهات الفكرية والفلسفية الغربية؛ حيث تتحدد مستويات هذا الانعكاس من خلال رصد مظاهر التبعية سواء على مستوى تبني تيار فلسفي جملة وتفصيلاً؛ كتبني تيار الوضعية المنطقية، أو تيار التاريخانية؛ أو على مستوى تبني المضامين والمفاهيم والرؤية، كتبني البعض منهم للتيار الماركسي ومفاهيمه ومضامينه. ثم هناك تبعية على مستوى المناهج والمفاهيم دون المضامين، كتبني الوجودية أو الشخصانية

---

(١) طيب تزيني: من التراث إلى الثورة، ص٣٧٧.

أو الفينومينولوجية، وأخيراً هناك تبعية عامة، وهي تلك الفلسفات العربية التي تنتقي من المناهج والمفاهيم ما يحلو لها، معتقدة أنها هي وحدها التي تتصف بالإجرائية دون غيرها، والتي تتلاءم مع الموضوع الذي تدرسه وتبحث فيه.

غير أن «القاسم المشترك بين هذه الأشكال من التبعيات، هي أنها تصدر ـ جميعها ـ عن رؤية واحدة، هي رؤية الغرب المعاصر؛ أي: أن ما تدعو إليه هذه التيارات والاتجاهات يصب كله، في نهاية التحليل، أو ينتهي إلى تبني الرؤية الغربية للقضايا والمشكلات، فكراً كانت أم حضارة، فكل تيار من هذه التيارات، مهما اختلف عن غيره في المادة التي يصوغها أو يدرسها، أو في الموضوع الذي يبحث فيه (...) يصل في نهاية التحليل إلى ربط دعوته، والنتائج التي توصل إليها، بتلك التي تمت في الغرب وظهرت فيه»[1]؛ وهذا أمر خطير في عمقه، إذا ما نظرنا إليه بموازاة مع النظر إلى علاقة المفكر بالذات، ماضياً وحاضراً، بل وحتى مستقبلاً؛ قراءة وتقويماً وموقفاً، سيطرت خلالها القراءة بعين الغير، بشكل فظيع للغاية، على حقول الدراسة والتحليل والنقد؛ فكانت النتيجة هي أننا ـ من جهتنا ـ أسهمنا، فكرياً، في تعميق الهوة بيننا وبين ماضي الذات من جهة، وأقررنا ما توصلت إليه الأدبيات الاستشراقية من نتائج وأحكام ضربت في الصميم مقومات الذات وخصوصياتها.

وإلى انب هذا الموقف من التراث، يعرف الفكر العربي المعاصر لوناً آخر طالما اجتهد أصحابه لترسيخ أدبياته النظرية وخلفياته المعرفية، في بنية التفكير العربي؛ وهو اتجاه رفض الماضي جملة وتفصيلاً، والانسلاخ عن التراث بشكل يتيح الفرصة لخطاب الحداثة على الطريقة العلمانية من

---

(١) عبد الحميد يويو: «الخطاب العربي المعاصر والفكر الغربي: أية علاقة؟»، مجلة المنعطف، ع١٠/ ١٩٩٥م، ص١٧ ـ ١٨.

امتلاك زمام الأمور في التعامل مع قضايا الذات حاضراً ومستقبلاً؛ وهو بدعوته هاته، يعتقد ـ جازماً ـ أنه يصفي حساباً ثقيلاً مع بنية محددة في التفكير العربي، كثيراً ما سيطرت على العقل العربي؛ وعلى هذا الأساس يقوم بإلغاء التراث «بنفس الكيفية التي يلغي بها الساحر، في المجتمع البدائي، خصمه من الوجود؛ لا لشيء إلا لأنه يدير له ظهره كلية ويقرر، بلهجة قطعية جازمة، أن باب الحداثة لا يفتح إلا متى قمنا بإعمال فأس يجتث التراث من أساسه»[1].

وإذا كان من أبرز سمات تيار الدعوة إلى الانتظام في التراث كأول خطوة لاستيعابه استيعاباً عقلانياً، بإضفاء المعقولية على تاريخنا السياسي والفكري، وذلك وفق جدلية الفصل من أجل الوصل؛ فإنه يوجد على الطرف الآخر من النقد من يعتقد أن هدم التراث شرط أساسي للحداثة العربية؛ ولعل من أبرز من يمثل هذا الخيار الفكري الصدامي في أسلوبه، أدونيس؛ الذي يقوم العلم الفكري الذي أنجزه في كتابه «الثابت والمتحول» على نتيجة خلاصتها أن الثقافة العربية، بشكلها الموروث السائد، ذات مبنى ديني؛ ويعني بذلك أنها ثقافة اتباعية، لا تؤكد الاتباع وحسب، وإنما ترفض الإبداع وتدينه؛ ولهذا السبب، لا يمكن للحياة العربية ـ في اعتقاده ـ أن تنهض، ولا الإنسان العربي أن يبدع، ما لم تتهدم ـ في اعتقاده ـ «البنية التقليدية السائدة للفكر العربي، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت هذا الفكر، ولا تزال توجهه»[2].

إنها نظرة مؤسسة على موقف لا يؤمن إلا بهدم الموروث الثقافي التراثي لإعادة بناء الذات من جديد وفق متطلبات الحداثة؛ وعملية الهدم، هاته، ينبغي أن تتم من داخل التراث العربي نفسه؛ وذلك لأن «هدم

(١) سعيد بن سعيد، مرجع سابق، ص١٥.

(٢) أدونيس: الثابت والمتحول: الأصول، ص٣٢.

الأصل ـ يقول ـ يجب أن يمارس بالأصل ذاته»[١]؛ إذ الأصل الثقافي، وفق هذا التصور، يحول دون أي تقدم حقيقي؛ ولذلك فإن عملية الهدم ينبغي أن تكون من داخل البنية ذاتها؛ بحكم ثبات الأصل الثقافي العربي وسكونيته؛ لأن نهوض الحياة العربية، وإبداع الإنسان العربي، يصبحان، في نظره، مستحيلين باستحالة عملية الهدم تلك للذهن العربي ذاتياً؛ وإلا فإن سيادة البنية السكونية ستظل عملاً مؤكداً للحكم السلبي على إمكانية النهوض. يقول موضحاً: «إن التمحور حول الماضي إنما هو موت آخر؛ وإنه لا مجال للفكر العربي أو للإنسان العربي أن يحيا حقاً إلا إذا تمحور، على العكس، حول المستقبل. إن الآفاق التي يفتحها الحاضر والمستقبل أغنى وأوسع بما لا يقاس من كل ما أورثه الماضي (...) إن هذا كله يؤكد ما تذهب إليه هذه الدراسة[٢]، وهو وجوب تحرير العربي من كل سلفية، ووجوب إزالة القدسية عن الماضي والنظر إليه كجزء من تجربة أو معرفة غير ملزمة إطلاقاً، والنظر إلى الإنسان، تبعاً لذلك، على أن جوهره الإنساني الحقيقي هو في كونه خلاقاً مغيراً أكثر منه وارثاً أو متابعاً»[٣].

من هنا يتأسس مطلب الهدم الذي لا يتم في الفراغ وبفعل قوى غيبية، كما يعتقد، بل ينجز في الواقع الاجتماعي التاريخي العربي، وفي العلاقة بالثورة العربية الشاملة، وتجدر الإشارة ـ هنا ـ إلى أن من أبرز ما تؤكد عليه هذه الرؤية، في عملية الهدم، الدين؛ لا دين الدولة أو الدين العام فقط، ولكنه الدين الخاص؛ أي: دين الفرد ذاته[٤]؛ لأنه ـ في اعتقاده ـ أساس سلبي للعالم، وفاعليته فاعلية سلبية؛ وبذلك يأخذ الإلحاد

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٣.

(٢) وهي في أصلها رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراة في الأدب العربي من جامعة القديس يوسف ببيروت ـ وقد أشرف عليها القديس بولس نويا اليسوعي.

(٣) المرجع السابق، ص٣٤ (والتشديد لي).

(٤) نفسه، ص٩٠.

أهميته الحاسمة المقابلة باعتباره تلك الثورة الحقيقية الواجب القيام بها. يقول على سبيل المثال في هذا المقام: «إن نقد الوحي في مجتمع يقوم على الوحي ليس ـ بحسب المنطق الإلحادي ـ الشرط الأول لكل نقد وحسب، وإنما هو أيضاً، الشرط الأول لكل تقدم»[1].

إن دعوته النقدية هاته، الصريحة في عباراتها، تتأسس على تصور يقر من خلاله أن الثقافة العربية الإسلامية التي سادت إنما هي وحي وعمل بمقتضى الوحي[2]؛ ولهدم هذا المبنى العقدي، الذي تسبب، في اعتقاده، في تعطيل التقدم الحقيقي، ينظر أدونيس إلى التجديد من زاوية إلحادية محضة تقوم على هدم السلطة التي يمارسها الإنسان، باسم الوحي، على الإنسان؛ أو يمارسها، باسم الغيب على الواقع. إنه بصيغة أخرى «تهديم للشريعة وتجسداتها الاجتماعية ـ السياسية»[3]، وعلى هذا الأساس، يكون نقد الدين في اعتقاده، أول شكل للحداثة، وإزالته أول خطوات تحقيق العقلانية[4]. هكذا!.

وبالجملة يمكن القول ـ في سياق هذا الضرب من الفهم النقدي: لقد أسس أدونيس رؤيته الخاصة بهذا الموضوع، الذي يتصل فيه الإبداع بالاتباع بداخل بنية الثقافة العربية، على خلفية فكرية قوامها كون الثقافة العربية، بشكلها الموروث السائد، ذات مبنى ديني؛ لا تؤكد الاتباع وحسب وإنما ترفض ـ كما يقول ـ الإبداع وتدينه؛ وبذلك فهي تحول دون أي تقدم حقيقي، وعلى هذا الأساس، لا بد من نقد بنية هذه الثقافة من الداخل، حتى يصبح الدين مجرد «تجربة شخصية محضة»[5]؛ وهذه هي

(١) نفسه.
(٢) انظر: ص٨٩ وما بعدها.
(٣) المرجع نفسه ص٨٩.
(٤) نفسه، ص٩٠.
(٥) المرجع السابق، ص٣٣.

أهم أهداف العلمانية العربية المعاصرة؛ التي نمثل، من خلال النصوص السابقة، لبعض دعاتها ورموزها؛ الذين لا يتورعون في إعلان موقفهم الصريح بخصوص العلاقة بكل ما له صلة بالماضي، عقيدة وشريعة وتراثاً، ويعتبر الدكتور عبد الله العروي أحد هذه الرموز الفكرية التي أسهمت ـ في عهد ثورة الكتابة الماركسية العربية بعيد هزيمة ١٩٦٧م ـ في ترسيخ مسارها من أجل تحقيق الثورة القومية التي هي طريق التحديث والحداثة، وهي «ثورة لا يقوم بها، كما يقول عبد الله العروي، إلا من حمل أدلوجة قومية عصرية، وهي ثورة للأسف [يؤكد] أمامنا وليست وراءنا؛ إذ لا نتصور ثورة علمية منفصلة عن ثورة ثقافية شاملة، عن انتقال ذهني من كون إلى كون»[١].

وعلى هذا الأساس، يتمثل ضمان الثورة الحقيقية في إزالة الإرث التاريخي الحاجز؛ الذي هو التراث العربي الإسلامي، وقد أكد عبد الله العروي على ضرورة الأخذ بالمنهجية الماركسية لإنجاز هذه المهمة الصعبة؛ لأنها «تستوعب التاريخ كله، وتبرر كل أمة في خصائصها، وتقدم للجميع مستقبلاً ليس ـ هو في ذاته ـ ملكاً حصرياً لأحد»[٢].

من هنا تتأسس قناعة العروي النهضية التي تتلخص في ارتباط النهضة العربية بإنجاز الثورة العربية العامة المقنعة بوحدة التاريخ البشري، وبالعقلنة الملازمة لكل عصرنة ممكنة، ولذلك يعتقد العروي أن إنجاز الثورة لا يمكن إلا من خلال القيام بحرب إيديولوجية متواصلة[٣]؛ يطالب خلالها المثقف التاريخاني بضرورة الدخول في مرحلة السجال الإيدولوجي، باعتماد آلية النقد الإيدولوجي الذي لا يعتبر ـ في التحليل الماركسي ـ

(١) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص١٤٩.
(٢) انظر: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص١٣١.
(٣) انظر بتفصيل: العرب والفكر التاريخي، ص٤٩، وما بعدها.

مرحلة فحسب، بقدر ما يمثل مرحلة أولية وضرورية[(١)].

وبالنظر في مجموع النسق الفكري الذي يتحرك داخله فهم عبد الله العروي لمشكلة التخلف والتقدم، وعلاقة ذلك بالتراث والهوية، يتضح لنا جلياً أن من أبرز النقط التي تهمنا في هذا المقام، ما له علاقة بالتاريخانية التي يدعو إلى تبنيها في علاقتها بالتراث؛ إذ لا يمكن البتة رؤية طبيعة هذه العلاقة خارج دائرة فهمه هو لمفهوم التاريخانية التي اعتبر غيابها في بنية الفكر العربي المعاصر أحد أسباب ميل هذا الأخير إلى النزعة المثالية، وعجزه، من ثم، عن القيام بالتحليل التاريخي للتراث والمجتمع العربي، ورسم طرق التغيير الصحيحة، فهي ـ كما يقول ـ «الترياق الوحيد، حتى الآن، الذي عثر عليه؛ الشافي من الشيطان الداخلي لكل مثقف عربي». وعليه؛ فإن أي إنقاص من قيمتها هو في نظره «شكل من أشكال العدوان الثقافي»[(٢)]، ولذلك تصبح التاريخانية ـ في هذا المقام ـ السبيل إلى إنجاز الثورة المطلوبة و«جعل العقل حاضراً في التاريخ، ينظمه على صعيد الوعي ويحركه على صعيد الممارسة»؛ كما يذهب إلى ذلك محمد عابد الجابري[(٣)].

وللقيام بهذا الإنجاز التاريخي يلح عبد الله العروي على الماركسية، رؤية ومنهجاً؛ إذ بدونها سنظل ـ حسب تعبيره ـ «تلاميذَ بلا نباهة، غرباء في عالم يشيد بجوارنا، وربما على أرضنا؛ نستلذ به ولا نتوصل إلى فهم نواميسه»[(٤)]؛ ولذلك فإن الأمة ـ في نظره كما في نظر غيره من مثقفي الماركسية العربية المعاصرة ـ محتاجة بإلحاح إلى الماركسية في شكلها التاريخاني «لتكوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها [أي: الأمة] ثقافياً

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص٦٧.
(٢) عبد الله العروي: أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية، ص١١٢.
(٣) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص٢٨.
(٤) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص٥٥.

وسياسياً واقتصادياً؛ ثم بعد تشييد القاعدة الاقتصادية، يتقوى الفكر العصري ويغذي نفسه بنفسه»[١].

من هذه المنطلقات والخلفيات يرى عبد الله العروي أن الدفاع عن التراث لا يفيد في شيء، وذلك لأن حاجة العرب الحالية أكثر بكثير من هذه المحاولات؛ على اعتبار أن الحاجة الملحة إلى الدفاع عن مستلزمات الحاضر ومتطلبات الواقع العربي ـ من علم واقتصاد وصناعة عسكرية، والمشاركة في العمليات السياسية؛ لا بد وأن يضيع، بشكل أو بآخر، بعض الموروث؛ وهو ثمن بالغ الأهمية تدفعه جميع المجتمعات التي تطورت وبلغت مرتبة التقدم العلمي والسياسي والاقتصادي، فهذه المجتمعات، في نظره، أضاعت قسطاً كبيراً من تراثها، فيما يتعلق باللغة والفن والأمور الوجدانية والتوازن الاجتماعي والشعور بالأمان، واعترفت بذلك وقبلته، وذلك هو ثمن التطور، ومن هنا، فإن الماضي ـ بالنسبة للعروي ـ «لا يمكنه أن يخدمنا في حل مشاكلنا، ولا في إعادة إعطاء الماضي قيمته الحقيقية»[٢]؛ كما أن الانبعاث لا يعني إحياء منجزات الماضي، «بقدر ما يعني استعادة العرب للمركز الذي احتلوه فيما سبق بين الأمم. لا يمكن ولا ينبغي أن تماثل إنجازات الحاضر إنجازات الماضي؛ الممكن والواجب هو احتلال مكانة مماثلة لمكانة الثقافة العربية في أوجها. إن الثقافة العربية المطلوبة ستكون بالطبع مشابهة للثقافة القديمة من جوانب شتى؛ لكنها ستكون أيضاً، وبالضرورة، مخالفة لها في المضمون من حيث كونها في مستوى الثقافات المعاصرة»[٣].

وعلى الجملة، يمكن اختزال موقف عبد الله العروي بخصوص قضية

---

(١) المرجع نفسه، ص٦٠.

(٢) انظر: الحوار الذي أجرته مجلة (بيت الحكمة مع عبد الله العروي حول «التقليد والتخلف التاريخي»، ع١/١٩٨٦، ص١٤٢.

(٣) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص١٩٨.

الموقف من التراث، وسبل التعامل معه في قوله، الذي قرر من خلاله أن «من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث؛ وعلاوة على ذلك بكيفية تقليدية»[١]، وعلى هذا الأساس، يدعو عبد الله العروي إلى ضرورة التمييز بين الخصوصية والأصالة؛ بحيث إذا كانت الأولى «هي بناء شخصية متميزة مستلهمة من معطيات الحاضر، التي هي ـ أيضاً ـ من نتائج الماضي التي لا يستطيع المرء أن ينفيها حسب إرادته»؛ فإن الأصالة، في نظره كذلك، «هي الإبقاء على نمط اجتماعي ـ سلوكي.. إلخ، كان أصلاً لمسيرتنا، ولم يعد صالحاً للظروف الحالية؛ لأنه لا وجود لظاهرة ثابتة في التاريخ»؛ الشيء الذي يجعل، من الأصالة ـ في نهاية المطاف ـ «دفاعاً عن المحافظة»[٢]، ولعل من أبرز أسباب تقرير هذا الموقف، الرغبة في تقديم تصور فكري باسم الحركة التي تحافظ «على أهداف المستقبل، كما تتجلى من التحليل العلمي الموضوعي للأوضاع العربية»[٣] والتي ترى في الدفاع عن الأصالة دفاعاً عن المحافظة[٤]؛ وفي الثورة على الفكر التقليدي المتشبث بالتراث خطوة باتجاه التخلص من الأصالة الموهومة التي تمجد هذا الأخير؛ يشكل خلالها الاستمرار الثقافي التراثي فينا ذلك السراب الخادع الذي يعمق من التخلف الفكري؛ بحيث يبقى «الذهن العربي مفصولاً عن واقعه، متخلفاً عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية، مع أنه أصبح حنيناً رومانسياً منذ أزمان متباعدة»[٥]، كما يقول.

يمثل عبد الله العروي، إذن، نموذجاً لثلة من المفكرين الذين وقفوا موقف الرفض لإعمال التراث في الحياة العربية المعاصرة؛ وبالنظر في

(١) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص٥٢.
(٢) المرجع السابق، ص٣٧.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٠٢.
(٤) المرجع نفسه، ص٣٧.
(٥) المرجع نفسه، ص٥٣.

طبيعة هذا الموقف وخلفياته وسبل تحقيقه، نجد مجموعة من الأسباب كامنة وراء هذا الاختيار الفكري المغلف بالرؤية الإيدولوجية؛ وقد أحسن الدكتور علي جمعة حينما بين أن الحائل الموجود بيننا وبين النص التراثي المكتوب، يرجع في عمومه إلى خمسة أمور، هي:

١ ـ فقدان القارئ المعاصر التصور الكلي الذي كان شائعاً عند الكاتبين للتراث عبر الزمان والمكان؛ وعلى ذلك من الممكن أن نقول: إنه ينبغي علينا، حتى نفهم التراث فهماً دقيقاً واعياً، أن ندرك أولاً التصورات الكلية التي كانت قائمة في أذهانهم، وحاكمة على كتاباتهم، حتى شاعت هذه التصورات وكأنها مسلمات، فعندما نفقد هذه التصورات أو لا نستوعبها أو نستحضرها حين قراءتنا للتراث، فإن خيراً كثيراً يفوتنا، وفهماً دقيقاً يعوزنا.

٢ ـ كما أن القارئ المعاصر قد يفقد النظريات الكلية التي حكمت الذهن العلمي عندما أنشأ تلك العلوم، أو تعامل وتفاعل معها، أو دونها أو انقسم فيها إلى مدارس. هذه النظريات الكلية عادة، وغالباً، لا نجدها مسطورة في الكتب التي بين أيدينا بطريقة شاملة، بل نجد عناصرها مشتتة في الكتب وموزعة على الأعصار المختلفة، وموزعة أيضاً بين المذاهب والأشخاص الذين قاموا بإنتاج كل ذلك؛ ومنذ عقود طويلة، والعلماء المسلمون يحاولون تجميع وصياغة تلك النظريات الكلية في بعض العلوم.

٣ ـ وأما الأمر الثالث، الذي يحول دون الاتصال المرجو بالتراث فهو قضية المصطلحات، ذلك أن لكل عصر، ولكل مذهب ولكل علم مصطلحاته الدقيقة التي إذا ما فقدها القارئ المعاصر أو الباحث، لا يمكنه فهم الكثير من الأمور التي أمامه، ويقف هذا حجر عثرة في الفهم العميق أو الفهم المتأني.

٤ ـ وأما رابع الأمور فيتعلق بقضية فقداننا للعلوم الخادمة، ذلك أن

كل علم من هذه العلوم كان يعتمد على بنية فكرية، هي عبارة عما حصله العالم من درس في مختلف العلوم الأخرى، بحيث كونت الموسوعية في المعرفة البنيوية الذهنية للعالم، إذ العلوم خادمة لبعضها البعض، الشيء الذي يجعل من فهم هذا الجانب أمراً أساسياً حتى نفهم بدقة تراث الأقدمين؛ بل وأن نكمل المسيرة العلمية وأن نبني كما بنوا.

٥ ـ وأما خامس هذه الأمور، فيتعلق بقضية الصياغة اللغوية والمنطقية التي تحتم علينا إدراك فلسفة اللغة في علاقتها بما في الأذهان، وبما في الأعيان كذلك؛ حتى تصبح مفتاحاً لنا لقراءة التراث كله بكافة أنواعه وتشعباته[١].

يتضح مما سبق الاستشهاد به من النصوص، والأسماء الفكرية التي مثلنا بها في هذا المبحث الخاص بآثار أزمة المنهج والمفهوم في الفكر العربي المعاصر على الموقف من التراث، قراءة وتقويماً وإعمالاً؛ أن ثمة مواقف شتى تجاه التراث مؤسسة، في عمقها، على تعدد الخلفيات التي ينطلق منها كل تيار، بل وكل باحث حتى داخل التيار الواحد، ومن ثم تمايز التصورات التي تشكلت بفعل تمايز المرجعيات العقدية والفلسفية لكل واحد من الذين كتبوا عن التراث أو حوله، تنظيراً أو تطبيقاً؛ وقد كان لثقافة الاستتباع الحضاري، التي خطط لقواعدها الكبرى الاستعمار الثقافي، أثر خطير في إحداث شبكة من المفكرين العرب اقتصرت مهمتهم على ترجمة صورة النهضة العربية، التي رسم معالمها الاستعمار، على أرض الواقع؛ إذ تم التعامل مع مجموعة القضايا والإشكالات المعقدة والمركبة؛ المتصلة بواقع الإنسان، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؛ من خلال الرؤية العامة للاستعمار الثقافي؛ بقيت خلالها رؤية الغالبية من مفكرينا تمارس القراءة الحضارية بعيونه ومناهجه؛ الشيء الذي أثر سلباً في نتائج

(١) علي جمعة محمد: المدخل، ص١٥ ـ ١٧.

التعامل مع الماضي، التي أثرت أيضاً في أساليب التعامل مع الحاضر، وستؤثر سلباً، كذلك، في سبل التعامل مع المستقبل.

هكذا استطاع الاستعمار الثقافي أداء مهمته في تمزيق الثقافة العربية، وتعميق الهوة الحضارية بين الماضي والحاضر، حتى تتضبب الرؤية باتجاه المستقبل، فلا يكون أمام الأمة سوى اللجوء الثقافي والحضاري إلى النموذج الذي يقدمه الغرب لكل المجتمعات التي يعتبرها تابعة له ضمن فلسفة جدلية المركز والمحيط، وعلى هذا الأساس ظلت ثقافته، رغم خروجه الرسمي من البلدان التي استعمرها سابقاً، تمارس نوعاً من التوجيه الفكري والثقافي؛ اعتمدت خلالها على نخبة من المفكرين والأقلام العلمانية التي تميزت كتاباتها بطابع استهلاك ما تنتجه الذهنية الغربية من أفكار وفهوم وتصورات وقيم مخالفة، تمام المخالفة، لخصائصنا الحضارية وشخصيتنا الثقافية، وقد استطاع الاستعمار أن يؤسس لثقافته تلك، بمساعدة هذه النخبة داخل كيان الثقافة العربية المعاصرة أسساً صلبة تعتمد على رؤيته الخاصة بفلسفة الصراع ضد كل ما له صلة بالدين والعقيدة؛ وهكذا ركزت سياسته على تشجيع الأقلام المحلية لاتخاذ المبادرة باتجاه القيام بنفس ما قامت به الأقلام الغربية، وهي تصارع ثقافة الكنيسة؛ ظهر خلالها مفكرو التيار الوضعي العلماني العربي وكأنهم يحملون مشعل الثورة والتحديث وكل أشكال التغيير، ظانين أنهم يقومون بنفس الخطوات والمهام التي قام بها مفكرو الغرب من مثل فولتير وديدرو ونيتشه وفوكو وماركس وإنجلز وسارتر وسبينوزا؛ لكن النتيجة كانت على غير ما توقعوا، فعوض إنجاز الثورة رسخوا التبعية، وبدل إعادة تصحيح العلاقة بالماضي، أسهموا في القطيعة؛ وتلك إحدى أخطر نتائج قراءة الذات بعين الغير، والوقوف على أرضية حضارية وثقافية هي غير أرضنا الحقيقية. يقول الدكتور عماد الدين خليل في هذا السياق: «إن تطبيق منهج قاصر في دراسة التاريخ الإسلامي، من شأنه أن يغفل واحداً أو أكثر من ملامحه الأساسية ومقوماته

الأصيلة، سيؤدي، ولا شك إلى فهم ناقص وتحليل مضطرب لمعنى هذا التاريخ وطبيعة مجراه. إن المهندس الميكانيكي لا يطلب منه رسم تصميم لعمارة شاهقة؛ وعالم الفيزياء لا يجازف بإقامة جسر على نهر عظيم؛ والمهندس المعماري، بدون أدوات الرسم ومستلزماته، لا يستطيع تجسيد ما في مخيلته من مساحات وأبعاد. وهكذا، فإن تطبيق المنهج المادي العلماني الغربي، بقطاعيه النصراني والديالكتيكي، في دراسة تاريخنا؛ أحدث من الأخطاء والثغرات ما قد آن الأوان لتداركه على أيدي الرجال المخلصين الذين سيأخذون على عاتقهم مهمة إعادة عرض التاريخ الإسلامي وتحليله وفق منهج يقدم من الأدوات والإمكانات ما يساعد المؤرخ على عرض وقائع هذا التاريخ بأكبر قدر من الأمانة والموضوعية، ولا ريب أن من أهم سمات هذا المنهج، أنه شامل لكل الدوافع والقيم التي تصنع التاريخ؛ غير عاجزين أمام حدود الواقع الملموس الظاهر للعيان، ويتيح من الرؤية البعيدة ما يستطيع المؤرخ معها أن يقدم تقييماً أصيلاً لأحداث التاريخ الإسلامي وشخصياته»[1].

ومن حصيلة ما سبق ذكره، نقول بضرورة الأخذ بعين الاعتبار العلاقة الموجودة بين مشكلة التراث في الفكر العربي المعاصر وبين المشكلة الثقافية في المجتمع العربي برمته؛ ذلك أن نوعية الفهم الذي تم تشكيله بخصوص التراث وقضاياه في المرحلة الحاضرة بالذات لا يمكن إدراك أبعاده إلا باستحضار المرجعية التي تشكلها الثقافة في حياة الوعي العربي؛ إذ تعمل الثقافة المنتشرة على تكوين ضرب من الوعي يولد ـ من جهته ـ نوعاً من الرؤية والموقف؛ ولعل هذا ما يدفعنا إلى التأكيد على الوظيفة التي تؤديها الثقافة السائدة في تشكيل حدود التعامل مع التراث؛ بحيث تعلم على صياغة مضمونه الأساسي بحسب عدة مقتضيات، لعل في مقدمتها مقتضى حاجيات العصر.

(١) عماد الدين خليل: مدخل إلى إسلامية المعرفة، ص٧٤، ٧٥.

من هنا التأكيد، كذلك، على مسألة أساسية في هذا الإطار؛ وهي أن النظر إلى التراث من منظور المقاربات المعاصرة، إنما تولد داخل إشكالية معقدة أفرزتها طبيعة احتكاك الوعي العربي بثقافة الغير؛ وتفسير ذلك أن التراث لم يكن يمثل مشكلة، ولن يكون كذلك إلا عند الأمم التي تعاني من أزمة حضارية خانقة من جراء الضعف والارتهان.

فالأمم التي كانت رائدة في مجال الإبداع الحضاري، ثم أصيبت ـ من جراء فقدان هذه الريادة ـ بأزمة حضارية، هي التي يتكون لديها الشعور بضرورة الرجوع إلى الوراء للاحتماء بماضيها الزاهي من ضربات الحاضر القاسية، بغية تحقيق نوع من الإشباع النفسي والثقافي، يصبح ـ خلالها ـ التراث أحد مقدمات النهوض؛ الشيء الذي يتحول معه التراث إلى أداة؛ كل تيار أو مفكر أو باحث يقرؤه بحسب ما يحقق له حاجاته النفسية ويشبع جوعه الثقافي ويلبي مطالبه الإيدولوجية، وتزداد الصورة وضوحاً إذا ما استحضرنا هنا طبيعة التركيبة الثقافية والسياسية والإيدولوجية للمجتمع العربي الذي تنخره تدريجياً الصراعات الحزبية والإيديولجية، وتعقد تركيبيته تلك عدة تكوينات سياسية وثقافية كان لها الأثر البالغ في رسم حدود التعامل مع التراث وكيفيته وأهدافه.

من هنا نشأت، كما هو معلوم، القراءات المختلفة للتراث، تبعاً لاختلاف المرجعيات الفكرية والخلفيات الإيدولوجية. لكن ما نود التركيز عليه في هذا المقام، هو أن التعامل مع التراث في الفكر العربي المعاصر إنما تولد بالأساس من جراء الإحساس بالضعف أمام قوة وتقدم الغرب الحضاري؛ ذلك أن المجتمعات التي لا تعاني من مشكلة التخلف لا تواجه مشكلة في التعامل مع تراثها؛ لأن المرتبة التي احتلتها في سلم التقدم المادي يحول اهتمامها من مجال الاشتغال بالماضي، الذي من المفروض أن تكون قد حققت بخصوصه نوعاً من الفهم والاستيعاب والتمثل؛ إلى مجال الاشتغال والاهتمام بهموم الحاضر وأسئلة المستقبل؛ وهو ما لم

يحصل للمجتمع العربي الذي يعاني منذ قرنين من الزمن من إشكال الموقف من التراث، بسبب معاناته من أزمة متعددة الوجوه، وما تسببت فيه هذه الأمة من إحساس بالدونية؛ الشيء الذي ولد في الفكر العربي الحديث والمعاصر الشعور المتزايد بضرورة العودة إلى أزمنة قوة الحضارة العربية الإسلامية، إما لفهم مجريات التاريخ، أو تمثل قيمها، أو الوقوف على الأسباب الحقيقية لتقدم السابقين وتخلف اللاحقين.

إن استصحاب السياق التاريخي الذي تكونت فيه أزمة الوعي العربي المعاصر، يشكل في اعتقادنا، أحد المداخل الأساسية لفهم أزمة العلاقة بالتراث داخل الفكر العربي المعاصر؛ خاصة إذا استحضرنا ـ في هذا المقام ـ عمق الأزمة بموازاة مع الإكراهات النفسية التي خلفها خطاب الحداثة الغربية داخل الوعي العربي الحديث والمعاصر؛ والذي دفع بالكثير من مثقفي المجتمع العربي إلى القبول بخيار قراءة الماضي باعتماد منهجيات خطاب الحداثة الذي لا يعترف بالمطلق؛ بل يتبرأ من الماضي؛ ويعتبر هذا الضرب من الاختيار ـ دليلاً على الرغبة في الانتساب إلى زمن الحداثة الغربية؛ الذي يقتضي ـ فيما يقتضيه ـ تحديد موقف عدمي من التراث.

إن الشعوب التي تتمتع بصحة حضارية متميزة لا يمكنها بتاتاً الوقوع في مثل هذه الأزمة التي تحدث نوعاً من الارتباك الفكري والثقافي، والتي ما كان لها أن تظهر بالشكل الذي هي عليه اليوم، لولا رسوخ ثقافة الثنائيات في فكرنا وسلوكنا اليومي؛ تلك التي تطفو على سطح وعينا كلما اشتد الضغط الحضاري على نفوسنا؛ الشيء الذي فتح المجال لبروز ما يمكن تسميته بالردة الفكرية لكثير من مفكرينا بسبب ما أصاب ذهنياتهم من تحولات وصدامات من جراء تخلف الذات وتقدم الغير، والتي برزت بشكل واضح، منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧م، التي فجرت داخل الوعي العربي برمته سياسياً وثقافياً وفكرياً. . .، قضية الهوية والتراث بشكل ملحوظ للغاية؛ بحيث كشفت ـ كما يقول الدكتور جورج طرابيشي ـ «عن مأزق الإيدولوجيات

الثورية وفشلها»، وأدت «إلى نقل الصراع الإيدولوجي إلى ساحة التراث؛ وكذلك إلى تبلور إيديولوجيا تراثية خالصة؛ أي: أيديولوجيا تريد الاستغناء عن كل إيديولوجيا مستوردة؛ لتنزل التراث نفسه منزلة الإيدولوجيا»[١].

من ها هنا تأسس الموقف من التراث في الفكر العربي المعاصر؛ ومن أزمة المنهج التي يعاني منها هذا الفكر، للأسباب التي أجملنا القول بخصوصها في الصفحات السابقة، توزعت القراءات والفهوم وطرائق التقويم والإعمال، بشكل فسح المجال أمام الكثير من الباحثين للدعوة إلى «تحديد المنهج» و«تقويم القراءة» و«تغيير الرؤية» بخصوص التراث؛ الأمر الذي يدفعنا إلى النظر إلى قضية العلاقة بالتراث من زاوية محددة المعالم خلاصتها أن كل رجوع إلى هذا الأخير هو ضرب من القراءة التي تبحث عن تاريخية النص؛ وخاصة تلك التي تقدم معها قضية المسافة الزمنية التي تفصل القارئ عن المقروء؛ وهو ما دفع بالبعض إلى تسمية قراءته للتراث بـ (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط)[٢]؛ والرؤية هنا، هي نوع من التأويل؛ وبذلك تكون القراءة تأويلاً، يخول للقارئ عدم الاقتصار على الظاهر من النص، وإنما العدول عنه للقيام بدراسة ما أسماه البعض من الباحثين[٣] بـ «المسكوت عنه» أو «اللامفكر فيه»؛ لتضمن النص التراثي مجموعة من الفجوات التي تقتضي الضرورة العلمية، العمل على ملئها أثناء عملية القراءة لتستقيم الرؤية؛ وهذا لن يتأتى للقارئ إلا إذا كان حاملاً لمشروع ذهني يفسح المجال أمام التراث كي يصبح أحد مكونات الخطاب العربي.

يقول علي حرب موضحاً هذه النقطة: «والباحث إذ ينظر في تراثه، ولو نظر فاحص ناقد، يتأمل ذاته على نحو ما، ويعي بها ضرباً من الوعي،

---

(١) جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص٦، ٧.

(٢) هو طيب تزيني الذي أصدره عام ١٩٧١م.

(٣) من مثل محمد أركون صاحب مشروع «الإسلاميات التطبيقية» في نقد العقل الإسلامي.

وهو إذ يتأمل هذه الذات ويعي بها، إنما يتأولها؛ وكلّ موضوع معرض لأن تتغير دلالته عندما يؤول.

وبمعنى آخر، إن العقل إذ يرتد على نفسه، ويرجع إلى تاريخه لكي يجعل منه موضوعاً للنظر والفحص، فهو لا ينفك يلتحم بذاته؛ وبقدر ما ينفصل عنها ليراها، إنما يتحصل له وعي مغاير بذاته، فتتغير نظرته إلى تراثه وإلى ذاته في الوقت نفسه، فالتراث ليس موضوعاً قائماً بذاته، منفصلاً عنا تمام الانفصال، ولا هو معطى جاهزاً ومكوناً سلفاً مسبقاً ينبغي علينا إزاحة النقاب عنه وكشفه، فالكشف عن التراث هو إعادة كشف له، وإعادة الكشف إنما هي إعادة بناء للذات واستنهاض للوعي، فالذات لا تنفك عن الموضوع، وكل وعي جديد بالموضوع هو دلالة على تبدل النظرة إلى الذات والموضوع معاً؛ وما يعقله العقل ليس في النهاية سوى العقل نفسه (. . .)، ولذلك، فإن الكتابة النقدية في التراث مهما ادعت لنفسها الموضوعية؛ ومهما توسلت الفحص البرهاني والنقد العلمي؛ لا يمكن أن تتخطى العائق الذاتي؛ سواء من جهة الناظر، أو من جهة موضوع النظر»[1]؛ وبهذا وذاك، تصبح الكتابة عن التراث حواراً مع التراث، قبولاً أو رفضاً.

نخلص، في نهاية هذا المبحث، إلى التأكيد على مسألة جوهرية تشكل إحدى دعائم البحث في موضوع هذه الرسالة الجامعية؛ ويتعلق الأمر بالعلاقة المتينة الموجودة بين الأهمية التي يحتلها التراث في حياتنا الحاضرة وبين الاهتمام به والاشتغال بقضاياه من جهة، وبين تعدد المناهج والوسائل التي يتم من خلالها هذا الاشتغال وبين تعدد المواقف والرؤى من جهة أخرى، فما تعددت المناهج إلا بتعدد الرؤى والتصورات؛ وما تعددت هذه الأخيرة إلا بتعدد المنطلقات التي يستند إليها كل باحث، يتأطر بها ويشتغل في ضوء ما تتيحه من مفاهيم ومناهج، وعلى هذا الأساس

---

(١) علي حرب: مداخلات، ص٨، ٩.

يمكن تفسير ظاهرة التعدد في قراءة التراث، وسيظل التعدد قائماً ومستمراً بشكله السلبي خاصة، ما دمنا نعيش وسط فوضى المناهج والمفاهيم من جهة، وما دامت تحكم غالبية المفكرين العرب المعاصرين نزعة الانتماء والتحيز إلى خلفيات معرفية أو إيديولوجية، تتعدد بداخل الثقافة العربية، هي الأخرى، بتعدد رؤية الغرب لذاته ولغيره؛ من جهة أخرى.

وعلى هذا الأساس، يكون بالإمكان رؤية العلاقة الوطيدة بين أزمة الوعي وأزمة المنهج وأزمة الموقف وأزمة القراءة، وهي ناتجة كلها ـ في رأينا كما أسلفنا القول ـ عن أزمة المرجعية في فكرنا النهضي العربي؛ وهي أزمة خانقة ستظل تشكل إحدى الكوابح الكبرى أمام أي خطوة باتجاه تخطي قرون من التخلف والتبعية والارتهان والإملاءات السياسية والاقتصادية والثقافية والتربوية، التي أسهمت بشكل كبير في اغتيال العقل العربي من جهة، وفتحت الباب على مصراعيه لبروز ثقافة الصدام في المجال التداولي العربي بدل الإبقاء على ثقافة الحوار المؤسسة ـ أصلاً ـ على ثقافة فقه الاختلاف المحمود، من جهة أخرى؛ الشيء الذي يفسر ـ بشكل واضح ـ بعض الأسباب التي تقف وراء كثرة التيارات الفكرية وتعدد المناهج والنظريات والفهوم بشكل أثر ـ ليس في العلاقة بين المنتسبين إلى هذه التيارات فقط، وإنما في طبيعة العلاقة بالذات كذلك، ومنها على وجه الخصوص العلاقة بالتراث والموقف منه في دائرة الاهتمام بقضايا النهضة والتنمية وتحديات المستقبل.

وبناء على ما سلف خصصت الباب الثاني من هذا البحث لرؤية واقع قراءة التراث في الفكر النهضي العربي من خلال استعراض بعض النماذج الفكرية والعلمية التي تعاملت مع قضية التراث من داخل دائرة النقد المنهجي على وجه الخصوص، في محاولة علمية لتلمس بعض خلفيات الاشتغال بالتراث والاهتمام به في المرحلة الحاضرة من جهة، والوقوف ـ من جهة أخرى ـ على طبيعة المنهجية العامة التي يشتغل بموجبها كل نموذج على حدة، مع ملاحظة بعض الآثار في العلاقة بالتراث والموقف منه.

٢ ـ النماذج

الباب الثاني

نماذج من مناهج القراءة بعين الغير والقراءة بعين الذات

توطئة الباب الثاني

إذا كان الباب الأول يمثل ـ في الخطاطة المنهجية التي تبنيناها أثناء إنجاز هذا البحث ـ الدراسة الأفقية لمفهوم التراث العربي الإسلامي في علاقته بمجموعة من الإشكالات التي تلح على الظهور بكل قوة كلما أثير موضوع التراث، والتي من أبرزها إشكال المصطلح وأزمة المنهج في الفكر العربي المعاصر، وما ينتج عنهما ـ من جهة ـ من تبعات على مستوى إنتاج الفكر والمعرفة وإنجاز البحوث والدراسات المتصلة بقضايا النهضة والتحديث والتقدم، وما يدخل تحتها ـ من جهة أخرى ـ من مفاهيم ومصطلحات لا يمكن البتة إغفال الحديث عنها، أو عدم استحضارها أثناء تناول قضية العلاقة بين الواقع العربي الإسلامي الحاضر وبين أزمة البحث عن الشروط الكفيلة بتثبيت دعائم الهوية التي استحال فك عقدتها.

أقول: إذا كان الباب الأول يمثل هذا الضرب من خطة العمل، فإن الباب الثاني يعد دراسة عمودية لهذه القضايا المبحوثة أفقياً؛ بحيث تركز الدراسة فيه على مجموعة من المشاريع الفكرية والعلمية الضخمة على مستوى البناء الفكري والمعرفي داخل خطابات الفكر العربي المعاصر، الذي ينشد أفقاً أكثر نهوضاً وتحرراً؛ خاصة وقد استطاعت هذه الخطابات أن ترسخ أقدامها في مجال التعامل مع التراث، منهجاً وموضوعاً، وعلى هذا الأساس أخذناها عينات للتمثيل بها والتعرف على أهم العناصر

المشكلة للخريطة الفكرية المشتغلة بقضية تجديد الموقف من التراث، وإعادة التعامل معه، قراءة وتقويماً وإعمالاً.

إننا، بهذا الضرب من الاقتراب التحليلي النقدي الذي نتوخاه من خلال فصول هذا الباب؛ نسعى إلى الإمساك بالخيوط المنهجية التي تتيح لنا إمكان وضع مشكلة التراث في موقعها الصحيح داخل بنية الفكر النهضي العربي، بالبحث عن أسباب إخفاق العديد من الدراسات والبحوث الفكرية، التي تبنت خيار الدراسة من زاوية المشروع النقدي البديل، وذلك بغية تصحيح أسلوب التعامل مع التراث من جهة، وجعله ـ من جهة أخرى ـ أحد مداخل إعادة بناء هويتنا الحضارية التي بها نتميز عن باقي الأجناس والثقافات.

وبالإضافة إلى ذلك، يتيح لنا هذا المنهج، في مقاربة القضية، مساحة مهمة، وهامشاً واسعاً لفهم مختلف أبعاد التعامل مع التراث، والدعوة إلى إعادة قراءته وتقويمه؛ بوضع المناهج المستعملة على محك المساءلة النقدية.

وإلى جانب ما سبق، يسهم هذا الباب ـ باختياره الجمع بين الدراستين ـ في تدعيم الكتابة عن المنهج القومي لإنجاز القراءة والتقويم؛ وذلك بناء على نظرية منهجية مقترحة نعتقد صحتها على مستوى إعادة تشكيل الرؤية والموقف، والتي مبناها أن المنهج لا بد له، في هذا المقام، من العمل على تأكيد قدرة الذات على إنتاج أدوات تعاملها وفهمها وقراءتها وتقويمها لمختلف الأشياء والقضايا والظواهر؛ وذلك من زاوية نوع محدد من الفهم يراوح الخطو بين فعل التأصيل وفعل التأسيس؛ حتى لا يبقى الوعي العربي مرتهناً لنماذج فكرية ومعرفية مختلفة تمام الاختلاف عن نسقنا الحضاري العام؛ لأنها تأسست ـ ابتداء ـ على خيار منهجي يقوم على فصل الدين عن الحياة بصفة عامة؛ ومنها الحياة العلمية والمعرفية.

وبناء عليه، فإن هذا الباب يندرج، على وجه الخصوص، ضمن دائرة مقاربة تحليلية نقدية لمجموعة من النماذج التي اختارت تجديد المنهج في قراءة التراث العربي الإسلامي، لذلك؛ وانطلاقاً من الإطار المنهجي الذي يتحكم في بنية إنجاز هذا البحث؛ فإن فصلي هذا الباب يتأسسان على خلفية معرفية هي جماع الأسئلة التي تكون أساس الإشكال العام المطروح، ومنها على وجه الخصوص:

١ ـ ما هي الخلفيات الإيدولوجية التي تتحكم في بنية وعي غالبية الذين أوفوا في مجال التراث، دراسة وتقويماً، تنظيراً وممارسة؟.

٢ ـ وما هي طبيعة الطموحات الإبستمولوجية (المعرفية) التي تطفو على سطح بعض الكتابات التي تدعو إلى ضرورة الاستفادة من إنجازات العقل الغربي المعاصر في مجال العلوم الإنسانية واستثمار خلاصتها المنهجية والمفاهيمية؟.

٣ ـ وكيف يمكن للذات أن تقرأ نفسها من داخلها؟ وما هي حدود هذه الجرأة المعرفية التي تسعى إلى إثبات القابلية على العطاء المعرفي من داخل الذات، بعد عقود من التبعية للغير؟.

وللقيام بهذا العمل، والإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، قسمنا هذا الباب إلى فصلين كبيرين؛ عالجنا في أولهما مشروع قراءة التراث العربي الإسلامي وتقويمه بعين الغير؛ والمقصود بذلك، اعتماد آليات ومفاهيم هي من إنتاج الغرب. كما أننا حاولنا ـ في ثانيهما ـ الاقتراب من مشروعين يجتهد أصحابهما في التأليف في باب التراث من داخل الذات، إيماناً منهم بضرورة إنجاز مشروع القراءة الثالثة للتراث، التي يقصد بها قراءة التراث بعين الذات؛ لما لهذه الأخيرة من إمكانات تتطلب المرحلة إعمالها بالشكل الذي يفسح المجال أمام العقل العربي لقراءة تاريخه بنفسه دون حاجة إلى إنجازات العلوم الإنسانية الغربية؛ وتلك هي إحدى أهم مقدمات التحرر من إسار الثقافة الغربية في مشروع إعادة التأسيس الفعلي للهوية العربية الإسلامية.

تمهيد

التراث
بين محنة التأويل وطموح القراءة الثالثة

لقد انتهينا في الباب الأول إلى خلاصة أكدنا من خلالها على العلاقة المتينة الموجودة بين الاهتمام بالتراث في الفكر العربي وبين إشكال النهضة من جهة، وبينهما وبين الأزمة المنهجية التي يعيشها هذا الفكر الذي يعاني من تعدد المرجعيات والمنطلقات التي تشكل نسيج الفكر العربي المتعدد بتياراته ومذاهبه ومفاهيمه وفهوم مفكريه ومناهجهم وتصوراتهم، من جهة أخرى؛ الشيء الذي انعكس بشكل كبير على مستوى العلاقة بالتراث، قراءة وتقويماً وإعمالاً.

وبما أننا نسعى من خلال هذا البحث إلى التعرف على مختلف المقاربات المنهجية التي تعاملت مع التراث في الفكر النهضي العربي؛ فإننا، في نفس الآن، اخترنا لتحقيق ذلك، طريقة في التعامل تمكننا من رسم المعالم الكبرى لخريطة الفكر العربي المعاصر، الذي من أبرز ما يميزه، كما أسلفنا، كثرة المرجعيات، وتعدد المسالك، واختلاف الفهوم وتنوع المناهج والمفاهيم؛ الشيء الذي يفسح أمامنا المجال للتأكيد على أن هذا الفكر يعيش نوعاً صعباً من الأزمة على مستوى البناء والتأسيس؛ انعكست بشكل كبير على طبيعة العلاقة بالهوية والتراث كأحد دعاماته الأساسية؛ ولنا في الكتابات الفكرية النقدية العربية المعاصرة خير الأدلة

على ذلك؛ إذ من أبرز الأسئلة التي تواجه أصحاب هذه الكتابات ذلك الذي يطرح إشكال مشروع الاستفادة من التراث؛ وهو: ما هي البنية النظرية التي ينبغي لنظام الاستفادة هذا أن يقوم عليها، بالنسبة للأمة العربية في الوقت الحاضر؟ ولعل من أبرز الإجابات التي قدمت في هذا المضمار ما أكده الدكتور محمد عابد الجابري في أحد كتبه؛ حيث قال: «إن الخروج من حالة الأزمة الشاملة التي يعاني منها العالم العربي اليوم (...) يتطلب تدشين عصر تدوين جديد، يكون إطاراً لمرجعية جديدة قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها»[١].

من هنا، الدعوة الملحة إلى نقد العقل العربي بالشكل الذي يسهم في وضع التصور الصحيح للنهضة التي لا بد لها من الانتظام في التراث[٢]، وعلى نفس المنوال يذهب الكثير من الباحثين الذين يشتغلون داخل دائرة النقد الفكري، من مثل عبد المجيد بوقربة الذي أكد ـ من خلال بحثه في نفس الإشكال ـ على ضرورة نقد العقل؛ حيث يقول على سبيل المثال: «إنه من دون نقد العقل العربي وتحديثه، لا يمكن تحديث أي شيء عربي آخر، لا الماضي الثقافي ولا مشاكل الماضي والمستقبل؛ لأن التغيير إذا لم يلامس البنى اللاواعية في العقل سيبقى سطحياً وعارضاً؛ بل وأكثر من ذلك، سيبقى بغير ضمانة أكيدة تؤمن سلامة المسار، والاستمرارية التاريخية»[٣].

وعلى الرغم من إيماننا بضرورة الممارسة النقدية في حياتنا الفكرية، وخاصة في المجتمعات التي لا تزال تعيش أزمة الهوية والاختيار الحضاري، مثل مجتمعنا العربي الذي عاش قرنين من الزمن بحثاً عن

(١) محمد عابد الجابري: وجهة نظر، ص١١.
(٢) انظر على سبيل المثال: الخطاب العربي المعاصر، ص٧.
وجهة نظر، ص٩، ١٠.
(٣) عبد المجيد بوقربة: الحداثة والتراث، ص٦٠.

الذات، ولا يزال؛ فإننا نعرف تمام المعرفة أن العقل حينما ينظر إلى ذاته ناقداً، إنما يدخل في متاهات لا حدود لها من التأويل؛ ذلك أن الحقيقة التي يسعى العقل النقدي إلى بلوغها في آخر تحليله، ما هي في حقيقة الأمر إلا محاولة لإعادة بناء يتأول خلالها العقل موضوعاته وذاته وتاريخه؛ وبذلك يكون مفهومنا للحقيقة ضرباً من التأويل؛ كما يقول علي حرب[١].

وإذا كان من ثمرات العقل، كما يقول ابن الجوزي «فهم الخطاب، وتلمح المقصود من الأمر»[٢]؛ فإن الفهم يقتضي التأويل، ويستدعي القراءة[٣]؛ الشيء الذي يجعل من القراءة والفهم والتأويل، وجوهاً متعددة لعملة واحدة، يستدعي الواحد منها الآخر، ويمهد السابق للاحق؛ خاصة وطبيعة الاشتغال داخل هذه القضايا الشائكة تمنحنا القدرة على التأكيد على أن كل معرفة بالآخر، هي معرفة تقييمية، تستند إلى منظومة من القيم التي تمارس تأثيرها على الباحث، فتوجه تعامله مع الموضوع الذي يدرسه وتوجه اختياره للمفاهيم والفرضيات والوقائع[٤].

وعلى هذا الأساس، فإن قراءة النص تدفع بعمق باتجاه التأويل،

---

(١) ينظر علي حرب: مداخلات، ص١٣.

(٢) عبد الرحمٰن بن الجوزي: صيد الخاطر، ص٢١١.

(٣) تصب كل التعريفات اللغوية لمفهوم القراءة في اتجاه كونها فعلاً يستهدف بالأساس فهم مضمون النص المقروء؛ ولذلك لا بد من النظر في المستوى الاصطلاحي للمفهوم بالأساس حتى نستكمل المعنى، فهي تعني، في بعض الحقول المعرفية المعاصرة تشغيل مجموعة من عمليات التحليل، وتطبيقها على نص معطى، وبذلك تدل على العمليات التي تؤسس هذا الأخير كنص من النصوص؛ أي: هي قراءة لإنتاجيته، كما أنها تتسم بكونها غير منتهية ما دامت تظل مفتوحة أبداً على قراءات أخرى، ومعتمدة على تقنيات تحليلية أخرى، معتبرة نفسها كتطبيق وممارسة. انظر:

Dictionnaire de didactique des langues: R-Galisson\De. Coste - p314.

(٤) انظر مقدمة كتاب: الاستشراق: المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء لإدوارد سعيد، ص٣٧، ٦٠.

بحيث نصبح ساعتها أمام نصين: ما قاله صاحب النص، وما قرأه قارئ النص؛ ويتضح هذا الحضور القوي لسلطة التأويل في التعامل مع النص، إذا أخذنا بعين الاعتبار كون الخطاب الذي هو أصلاً مقول الكاتب، بناء من الأفكار، يحمل وجهة نظر محددة؛ الشيء الذي يجعل من القراءة قراءة متميزة لكونها لا تقتصر على تكرار ما قاله المؤلف، بل وتتجاوزه إلى قول ما لم يقله؛ أو ما لم يرد قوله، أو ما كان ممتنعاً عن قوله؛ ولهذا تتيح قراءة النص، وفق هذا التصور، تجدد القول، أي: قراءة ما لم يقرأه المؤلف[1].

وبما أن النص المقروء يشكل كوناً من العلامات والإشارات، ويقبل دوماً التفسير والتأويل، ويستدعي ما لم يقرأ من قبل؛ فإن قراءة النص الواحد تختلف من قارئ لآخر؛ بل وتختلف عند القارئ الواحد، بحسب أحواله وأطواره، ولا تختلف قراءة عن قراءة؛ لأن ثمة قراءة سطحية أو ملائمة، وأخرى غير مطابقة أو غير ملائمة؛ بل لا يمكن لأي قراءة إلا أن تختلف بطبيعتها عما تقرأه؛ وهذه من أبرز خاصيات أمهات النصوص؛ بحيث تختلف قراءة النص الواحد «باختلاف العصور والعوالم الثقافية؛ بل تتعارض بتعارض الإيدولوجيات»[2]؛ الشيء الذي يجعل من كل قراءة اكتشافاً جديداً للبعد المجهول من أبعاد النص؛ أو إزاحة النقاب عن طبقة من طبقاته الدلالية؛ وبذلك تسهم القراءة في تجديد النص من جهة، وتحويله من جهة أخرى.

فالنص لا يتجدد ولا يتحول إلا لأنه يملك بذاته إمكان التجدد والتحول؛ الشيء الذي يجعل منه نصاً مفتوحاً على التعدد والاختلاف من جهة؛ ويمنح النظرة المتفتحة إليه ـ من جهة أخرى ـ القدرة على امتلاك

---

(١) ينظر بتفصيل: علي حرب: نقد الحقيقة، ص٢٣.
(٢) المرجع السابق، ص٦.

مشروعيتها من اختلاف القراءات للنص الواحد، فلو لم يكن النص كذلك؛ أي: إمكاناً ينفتح على أكثر من قراءة؛ لما تغيرت قراءته، ولما تنوعت دلالته عند كل قراءة. من هنا التأكيد على مسألة أساسية في باب التعاطي مع النصوص؛ ومنها النصوص التراثية؛ وهي ألا حياد في القراءة؛ إذ كل قراءة لنص من النصوص هي، في العمق، قراءة فيه، فعالة ومنتجة؛ تمنح القارئ إمكانية إعادة تشكيل النص وإنتاج المعنى في نفس الوقت[١].

إن فعل القراءة، بهذا المنظور، يمنح القارئ إمكان القدرة على تفكيك مكونات النص وتحليلها وإعادة تركيبها، بناء على خلفية محددة المعالم تحكم القارئ، وتجعل من تأويله للنص مطلوباً بقوة؛ لأنه الكفيل، على هذا المستوى من النظر، بإلقاء الضوء على ما يريد القارئ بلوغه؛ بل وتحيينه في نفس الوقت؛ وذلك لأن العلاقة بالتاريخ بصفة عامة، من هذا المنظور «تقوم على الجدل والحوار، لا على الإنصات السلبي؛ تماماً كما أن تلقينا للعمل الفني عملية جدلية تقوم على ما يطرحه علينا من أسئلة، هي التي شكلت وجوده. إن التاريخ مثله مثل الشكل في العمل الفني، وسيط يمكن المشاركة في فهمه»[٢].

تقدم المعطيات السالفة إحدى الرؤى بخصوص قضية التعامل مع النص من جهة فهمه وإدراك أبعاد خطابه ومقاصد إنشائه؛ وهي إحدى أبرز مقومات التعامل مع التراث ومكونات التاريخ؛ خاصة إذا انطلقنا من كون الفهم أحد عوامل إدراك المعاني والدلالات التي يتضمنها النص التراثي ويختزنها بين ألفاظه وعباراته؛ والتي على منوالها تتم إعادة بناء تاريخية النص حتى يكون معاصراً لنفسه ولنا في الآن نفسه: سنجعله معاصراً لنفسه

(١) المرجع نفسه، ص٩.
(٢) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٤٢.

بوضعه في دائرة تاريخه هو؛ وبالمقابل سنجعله معاصراً لنا، بجعله قادراً على منحنا ما نريد حينما نريد، وبالشكل الذي نريد.

من هنا تنطلق أبرز عوامل الاحتواء التي يتعرض لها النص التراثي أثناء فعل القراءة؛ بحيث يخضع في كثير من الأحيان إلى عملية استنطاق قسري من أجل الإفصاح عما نريد؛ خاصة والقارئ، عموما، محكوم سلفاً بتركبة ثقافية وحضارية تشكل نموذجه الذهني الذي تشكل وفق منظومة معرفية محددة؛ والتي يكون لها الأثر البالغ في رسم شكل القراءة وصورة المقروء وأفقه معاً.

غير أن الصعوبة تزداد، في هذا المقام، كلما ضرب النص بأقدامه في القدم؛ إذ تعمل المسافة الزمنية على تعقيد عملية القراءة، فهماً واستيعاباً؛ الأمر الذي يفتح المجال أمام التأويل لتتدخل سلطته في إعادة تشكيل صورة النص المقروء؛ بل وتزداد الصعوبة تعقيداً عندما يتعامل القارئ مع نص محكوم بمصطلحات ومفاهيم لم تعد متداولة اليوم؛ الأمر الذي يقتضي، بالضرورة، نوعاً مساعداً من مفاتيح القراءة؛ والمقصود بذلك القراءة المصطلحية المؤسسة على خلفية مهنية تؤكد على أن المصطلح مفتاح النصوص.

تقتضي القراءة، إذن، من خلال هذا المنظور، ضرورة الفهم والاستيعاب، وهما معاً يحتاجان إلى مادة التأويل الذي يقتضي العمل على إخضاع المقروء لسلطة القارئ، يتمكن خلالها القارئ ـ كما يقول حمادي صمود ـ من إخراج النص «من حيز الممكن إلى حيز الموجود المنجز المحقق؛ مما يتأكد به أن القراءة طاقة فاعلة قادرة على إخراج النص من حيرة الوقوف بين المعنى المنقضي والمعنى الذي لا ينتهي؛ فنختار من الإمكانيات واحدة نعتد بها قراءة له وتوليداً لمعانيه بما يناسب السياق التاريخي والمعرفي، وبما يستجيب للحاجات المرسومة في أفق القراء

الذين يروج بينهم ذلك النص»[١].

من هنا تظهر بعض مقاصد قراءة النص التي تتعدد بتعدد المنطلقات وتختلف باختلاف الحاجات التي نطلب منه ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ سدها، فقد يكون القصد معيارياً جمالياً نكشف به عن قيمة النص، وقد يكون مساءلة للنص عما هو خارجه؛ إذ نروم بفعل السؤال والمساءلة، الكشف عن مقاصد الكتابة وبواعثها، وعن علاقة النص بكاتبه، وعما إذا كان مدخلاً مفيداً إلى معرفة خصائص نفسيته وما يهزها من انفعالات وما يعتمل في ذاته من مركبات تحركه إلى اقتراف فعل الكتابة؛ أو مساءلته عن وضع لمعرفة مكوناته ومختلف نزعاته؛ والوقوف على ما يشقه من تيارات ويهب عليه من ريح؛ وهو في كل هذا ينزل النص منزلة الوثيقة، والمرآة الكاشفة عن نفسية الكاتب وميوله؛ أو عن السياق التاريخي الذي ينخرط فيه النص وكاتبه.

وإلى جانب ما سبق، يمكن أن تكون لقراءة النص مقاصد أخرى؛ كالرغبة في معرفة الكيفية التي ترد ـ حسبها ـ مكوناته، وضروب العلاقات الرابطة بينها؛ ومن ثم معرفة النظام الذي يتسعد فيه المكون وجوده من الآخر، وما يترتب بينهما من وجوه التعلق.

وإلى جانب هذا قد تسعى القراءة إلى معرفة أصل وجود النص، فيتم تجاوز مرحلة الاستخبار عن الكيفيات إلى البحث عن الماهيات والغوص على المآتي والمكونات، وتتحول القراءة ساعتها إلى كشف وحفر وحرص على الباطن الخفي الواقع وراء الظاهر البين للترجمة عن سر الإنشاء الفكري، والإجابة عن السؤال المحير الأكبر: لماذا تتأتى الكتابة من

---

(١) حمادي صمود: «في مقتضيات التعامل مع النص»، مجلة علامات، ج٥، م٢/ ١٩٩٢، ص٢٢، ٢٣.

شخص ولا تتأتى من غيره، وهو باللغة ووجوه تصريفها منه أعلم؟[(١)].

وبالإضافة إلى ما تم تقديمه من أبرز مقاصد القراءة وخلفياتها، يمكن الحديث عن هدف آخر له حضوره، خاصة إذا تعلق الأمر بالعلاقة بين قارئ ومقروء تفصل بينهما مسافة زمنية هائلة جداً يصعب معها تصور ما كان إلا من خلال ما هو كائن بين دفتي النصوص على أقل تقدير؛ والمقصود بذلك قراءة الواقع الحاضر بين ثنايا النص المقروء.

فرجوع البعض من المعاصرين إلى التراث ليس بريئاً في غالبه، بقدر ما يقصد منه محاولة فهم الواقع المعاصر انطلاقاً من الماضي؛ الشيء الذي يصبح معه النص التراثي محاصراً، بشكل من الأشكال، بهموم الحاضر ومشاكله؛ مما يفرض على جل الباحثين التوسل بالأدوات المعرفية والفهوم الفلسفية لعصرهم، في محاولة لفهم التراث فهماً واقعياً غير مجرد؛ والمقصود بذلك كما يقول جابر عصفور، «فهماً يتنزه عن ادعاء نزعة علمية وضعية تفصل التراث المقروء عن وعينا، أو نزعة مثالية ذاتية تفصل التراث المقروء عن عصرنا»[(٢)].

هكذا يتبين أن القراءة ـ بهذه الصيغة ـ تعمل جادة على جعل المقروء معاصراً لنا، أكثر من معاصرته لنفسه؛ الشيء الذي يؤدي حتماً، إلى تقويل المؤلف ما لم يقله، من جهة، وإهدار كينونة النص وتشويه هوية النص، من جهة أخرى. يقول الدكتور طه عبد الرحمن في هذا المقام: «لقد أكثر الباحثون المعاصرون من استعمال مفهوم القراءة في تناولهم للتراث، ومن استخدام مصطلحات قريبة منه، راسخة في التداول؛ مثل المسكوت عنه، والمقصود الخفي، والمعنى البعيد؛ وألفاظاً أخرى تنم عن رطانة تستهجنها النفوس نحو (اللامفكر فيه) و(ما لا يمكن التفكير فيه) و(القراءة بين

(١) المرجع السابق، ص٢٤.

(٢) جابر عصفور: قراءة التراث النقدي، ص٥١، ٥٢.

السطور)؛ وما إليها مما تنقله الأقلام عن الغير البعيد، كلما صدحت به ألسنته وامتلأت به كتبه؛ فيكون المسكوت عنه بصوره التعبيرية المختلفة، متعلقاً أساساً بمضامين النصوص، نازلاً منزلة ما أضمر فيها في مقابل ما صرح به؛ سواء كان ذلك بإرادة من المؤلف لسبب من الأسباب، أو بغير إرادة منه لعلة من العلل أيضاً، ومعلوم أن آفة الآفات التي يتعرض لها البحث في المضامين المسكوت عنها، هو تقويل المؤلف ما لم يقل، ثم ترتيب أحكام على ذلك يزيد أو ينقص التسرع والتعسف فيها بحسب ما يكون للباحث من زيادة أو نقصان في الميل إلى التقويل»[1].

إن هذا النوع من القراءة المسترشدة بما عند الآخرين من مفاهيم وأدوات للتحليل، تدفعنا إلى التأكيد على مسألة في غاية الأهمية، وهي أن الادعاء الذي يقول بالموضوعية في فعل القراءة المعاصرة للتراث، لا ينبني على خلفية نظرية تدرك مدى صعوبة الفصل، في مثل هذه القضية، بين الدارس والمدروس، بين القارئ والمقروء؛ ولعل هذه المشكلة هي من أبرز المعضلات التي لا تزال العلوم الإنسانية برمتها تعاني منها بشكل واضح للغاية؛ الشيء الذي يجعل من التعامل مع النص أمراً صعباً؛ خاصة وهذا الأخير نسيج من العلاقات بين مؤلفه والمرجعية التي يستند إليها، وكذا المسار التاريخي الذي أنتج داخله هذا النص الذي يعد «عالماً مهولاً من العلاقات المتشابكة، يلتقي فيه الزمن بكل أبعاده؛ حيث يتأسس في رحم الماضي، ويؤهل نفسه كإمكانية مستقبلية للتداخل مع نصوص آتية»[2]؛ وبهذا يظل النص مفتوحاً على كل أنواع القراءة والتأويل؛ مع العلم كل العلم، وكما يقول أحد الباحثين في هذا المجال «أن مدرج القراءة لا يطرح نفسه دون نتائج؛ إذ إن قراءتين اثنتين لعمل واحد ليستا متطابقتين

(١) طه عبد الرحمٰن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص١٣٩.
(٢) عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، ص١٤.

دائماً. إن المرء يعمل، وهو يقرأ، على إنشاء كتابة مخفية؛ فهو يضيف أو يحذف ما يريد، أو ما لا يريد العثور عليه في النص. إن القراءة لم تعد [وفق هذا المنهج] تكتسب وجودها من طبيعتها هي، ما دام ثمة قارئ»(١).

إن عملية التحيين التي نلحظها في كثير من الكتابات المعاصرة الخاصة بالتراث تدفع بالنص المقروء إلى قول ما لم يقل؛ وهو عمل يقوم به جهاز مفاهيمي ومنهجي يعتمد آلية الاستنطاق لجعل النص معاصراً لنا؛ لكنه، وباعتماد هذا الأسلوب في التعامل، سيفقد أصالته وهويته وتاريخيته، الشيء الذي سيجرنا، من ثم، إلى تقديس التراث ذاته، أو تقديس المرجعية التي يستند إليها جهازنا المعرفي الذي نستعين به في عملية التحيين هاته؛ بل وقد يؤدي الأمر إلى الدفع بمجموعة من المكونات التراثية إلى أن تصبح ذات سلطة على معرفتنا المعاصرة؛ لا يمكن التحرك خارج دائرتها أو بدونها؛ فتتحول ـ بذلك ـ عملية الاستئناس بالفهوم التراثية إلى عملية الاستعمال الوظيفي الذي يجعل النص مفتاحاً لكل مستغلق تواجهه معرفتنا وحياتنا المعاصرة.

وعلى الجملة نقول: إن جعل النص التراثي أحد مكونات معرفتنا المعاصرة يؤدي إلى أن يصبح هذا النص خطاباً يتضمن منظومة مرجعية موجهة إلى المخاطب المعاصر (= المستعمل للنص)؛ كما يتحول خلالها إلى سلطة تمارس هيمنتها على هذا الأخير؛ وبهذا ينتقل النص من كونه يمثل مرحلة تاريخية مضت، إلى وثيقة ذات تأثير على القارئ في كل زمان ومكان، يمكن من خلالها وضع تصور جديد أو مغاير للتاريخ؛ يتجاوز كل الفهوم المعرفية المؤدلجة، من مثل الفهم الماركسي لعلاقة البنية الفوقية

---

(١) ينظر تودورف (Todorov): «الشعرية»، ترجمة كاظم جهاد ـ مجلة مواقف، ع٣٣، خريف ١٩٧٨، ص١٢٣.

بالبنية التحتية؛ إذ يسمح هذا التجاوز بجعل النص التراثي قوة تمكنه من أن يصبح من مكونات المعرفة المغيرة للتاريخ؛ ولعل هذا ما يدفع بنا إلى النظر إلى النص من داخل السياق التاريخي، بحيث يصبح بإمكاننا ـ وفق هذه الرؤية ـ قراءة التاريخ انطلاقاً من النص التراثي، أو قراءة النص من خلال التاريخ؛ الشيء الذي يجعل من العلاقة بين النص والتاريخ علاقة جدلية: فالنص، من جهة أولى، نتاج حقبة تاريخية محددة، وهو من جهة ثانية، يصبح قادراً على أن يؤدي عنصر المؤثر في التاريخ.

وبناء على ما تقدم، يمكننا الخلوص إلى نتيجة جماعها أن النص لا يمكن إدراكه في ذاته، وإنما في سياقه التاريخي والمعرفي، بل وفي ارتباطه بنوع المرجعية التي يعتمد عليها مؤلفه ويحتكم إليها؛ خاصة إذا استحضرنا في هذا المقام مسألة مهمة، وهي أن الأمر يتعلق بإنتاج عقلي يحكمه نظام معرفي محدد المعالم؛ يحدد وجوده وعلاقاته وتمظهراته؛ الشيء الذي يدفع بالقراءة إلى تجاوز خط الأحادية، وتبني منهج النظر إلى النص من خلالها «كحيز مضاعف يتركب من غير وجه، ويتداخل فيه أكثر من جانب؛ ولا نتعامل معه على أنه مجرد أداة للتعبير عن أفكار هي ماهيات متعالية تقوم بذاتها، أو عن مفاهيم تنطوي بذاتها على الصحة أو الخطأ؛ وإنما نتعامل معه بوصفه تشكيلاً خطابياً يتم به، وفيه، ومن خلاله إنتاج الحقيقة والمعنى؛ ولا نتاج على هذا الصعيد، أي: لا نتاج فكرياً، من دون استخدام أجهزة مفهومية وأدوات عقلية أو تقنيات استدلالية، تستوي في ذلك جميع الخطابات»[1].

وعلى الجملة، يمكن القول: إن الصفحات السالفة من هذا التمهيد أتاحت لنا وضع صعوبة التعامل مع التراث في موقعها الذي يفسح لنا المجال كي نؤكد على أن التعدد والاختلاف الذي يعرفه الفكر العربي

---

(١) علي حرب: نقد النص، ص١١٩، ١٢٠.

المعاصر المشتغل بالتراث هو نتيجة حتمية لمجموعة من العوامل، لعل من أبرزها صعوبة التعامل مع النص التراثي في حد ذاته؛ إذ تتحكم في طبيعة هذا التعامل عدة مقتضيات كثيراً ما يفتقدها البحث العلمي في هذا المضمار؛ الشيء الذي يدفعنا إلى التنبيه على أن من أبرز المشكلات المؤدية إلى الأزمة التي نعيشها على المستوى الفكري، مشكلة تعدد القراءات للمقروء الواحد؛ تعددت معها المناهج والمفاهيم بتعدد المواقف والمرجعيات والمنطلقات؛ وتوزعت خلالها خريطة الفكر العربي المعاصر إلى عدة تيارات ومذاهب، يجمعها التضاد أكثر من الوفاق؛ خاصة ونحن على معرفة جيدة بكون فعل الكتابة عن الغير ليس بالأمر السهل من جهة، ولا بالعمل البريء من جهة أخرى؛ وذلك لأن «النظر في الأفكار ليس كالنظر في المواد؛ وليس الناقد لعمل فلسفي أو القارئ لنص من النصوص، كالعالم الذي يفحص المواد في مختبره؛ وخاصة إذا كان الأثر الذي ينصب عليه النقد هو إرثه الثقافي؛ وإذا كانت الأفكار التي ينظر فيها ويتأملها، هي معتقداته الموروثة»[١].

لقد أدى السجال الفكري الغزير؛ في باب التعامل مع التراث بين مختلف مكونات الفكر العربي المعاصر؛ إلى تشكيل خريطة فكرية متعددة الألوان والتضاريس؛ عكست في مجموعها عمق الصراع الفكري ـ الإيدولوجي في المجتمع العربي منذ بداية التفكير في النهضة العربية إلى اليوم. على أن من أهم ما يميز هذه السلسلة من المقاربات التي تتجه، في عمومها، إلى تداول إشكالات الفكر والفلسفة العربية الإسلامية، انطلاقاً من إشكالات الحاضر ومخاضاته السياسية ومنعطفاته الأيديولوجية؛ أقول: إن من أهم ما يميز هذه المقاربات، كونها استطاعت الانفتاح على مختلف المناهج والرؤى والمفاهيم؛ وخاصة تلك المستمدة من خلاصات العلوم

---

(١) علي حرب: مداخلات، ص٨.

الإنسانية والفلسفة الغربية المعاصرة؛ بحيث عملت على مباشرة أنواع متعددة من المقاربات النقدية، قدمت خلالها عدة مراجعات للمناهج والمشاريع التراثية السابقة أو الموازية، بدءاً من الاستشراق وانتهاء بما يعاصر كل قراءة من إنتاج في مادة البحث التراثي؛ مع العلم أن المنحى الذي سارت عليه غالبية المقاربات كان مواكباً للمسار الذي تسير فيه مشاريع النهضة والتحديث والحداثة التي ابتلي بها الفكر العربي المعاصر في محاولة جادة منه، ولكنها بئيسة ومحتشمة، لخوض غمار أسئلة هي من إفراز تجربة حضارية لها خصوصيتها ومميزاتها وخلفياتها ومنطلقاتها؛ وهي علامة مميزة لجزء كبير من العقل العربي الذي ابتلي بآفة الانقياد لانشغالات الغير؛ مع العلم أن المجتمع المحلي حافل بالعديد من القضايا الساخنة والملفات المتراكمة التي تخص كل مناحي حياة الإنسان العربي.

وبناء على ما سبق، يمكن القول: إن جل الكتابات التراثية العربية المعاصرة، ما هي في حقيقة الأمر إلا جزء من كتابات النقد الذاتي الذي دخله الفكر العربي منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧م، التي تطفو على السطح من حين لآخر، كلما لحق بالذات المزيد من عوامل الإكراه الحضاري الذي تمارسه الثقافات الأخرى علينا، ويعتبر سؤال الموقف من التراث، قراءة وتقويماً وإعمالاً، بمثابة إحدى أبرز الإشكالات التي وجهت البحث عن الهوية والذات في أزمنة الانصهار الحضاري؛ كما وجهت الاهتمام في التعامل مع قضية التراث من منظور العمل داخل المشاريع الكبرى التي تعكس الرغبة في إعادة بناء الماضي بما يتلاءم وحجم الحاجة إليه في معركة بناء الحاضر، بل واستشراف المستقبل؛ وقد طغت على أصحاب هذه المشاريع مشكلة التأسيس؛ إذ يسعى كل واحد من المفكرين والباحثين إلى تقديم نموذجه المنهجي والنظري في بداية العمل، بغية تشكيل تصور جديد للتعامل مع التراث، يتأسس بدوره على عملية نقد جميع الأعمال التي سبقته أو عاصرته.

لقد أوضحنا، فيما سبق، كيف أدى التوسل بآليات التقريب التداولي للمشكلة داخل التجربة الحضارية الغربية إلى قراءة النص التراثي العربي الإسلامي بأسلوب فسح المجال أمام الاشتغال بآليات التأويل، التي ـ غالباً ـ ما تخرج بالنص عن الإطار الخاص الذي تشكل داخله أول مرة؛ وكيف أصبحنا ـ بموازاة مع ذلك ـ أمام كتابة ثانية لمتن النص، فقولناه ـ في كثير من الأحيان ـ ما لم يقله صاحبه، فدل ذلك على حجم المحنة المعرفية التي يتعرض لها التراث جملة وتفصيلاً، إلى جانب ما تعرض له من تدمير بمختلف الأشكال.

ولا غرابة في ذلك إذا ما استحضرنا ـ في هذا المقام ـ الواقع المأزوم للكتابة النقدية المتعلقة بفكر النهضة العربية التي يتأسس نسيجها من ثلاثة أنماط في التأليف، متميزة ومتمايزة في نفس الآن؛ يتعلق أولها بنمط كتابة يتخذ من المرجعية التراثية سنداً يتوسل به في تحليله وتعليله وفهمه وتقريره واستيعابه للواقع المتعامل معه، مهما كانت حالة هذا الواقع أو جنسه؛ ولذلك يستند أصحاب هذا اللون من الرؤية على جهاز من المفاهيم والمناهج، له تاريخيته وقوته في التعبير عن رسوخ إعمال الفكر في الواقع.

وأما ثانيها، فذاك الذي يستند إلى المرجعية الغربية استناداً كلياً في محاولة لإنجاز نفس الأهداف السابقة، يستعين خلالها بمفاهيم ومناهج متنوعة بتنوع البناء المعرفي لهذا المجتمع وتحوله التاريخي الدائم، في محاولة مستميتة لفهم الواقع بناء على منجزات العلوم الإنسانية الغربية على وجه الخصوص.

وأما ثالث هذه الأنماط، فيتعلق بالرؤية التي يراوح أصحابها الخطو بين النمطين السابقين؛ يزاوج بينهما تارة ويؤول أحدهما لصالح الآخر تارة أخرى، في محاولة جادة، هو الآخر، للجمع بين رؤيتين معرفيتين تحكمهما مرجعيتان مختلفتان كذلك.

والحق أن انشطار الوعي العربي داخل هذه الأنماط الثلاثة ـ التي زادت من حدة فصام الشخصية الفكرية العربية، ووسعت من مساحة الفجوة بيننا وبين الغير ـ حكمته خلفيات تاريخية، وأطرته مقتضيات حضارية لا يمكن فهمها ـ في وضعها الحالي ـ دون اللجوء إلى التاريخ الحافل بصدام العلاقة بين الطرفين؛ ولعل القراءة المتأنية لخطابات النهضة العربية، إرهاصاتها الأولى، تمنحنا إمكان الوقوف على منازع الأنماط الثلاثة التي عكست كتابات أصحابها جهداً نظرياً مهماً في باب تجديد النظر في الذات من قبل ضرورة النقد الذاتي؛ وقد استجاب مطلب التجديد هذا لعاملين اثنين؛ يتعلق أولهما بما هو نظري مجرد، كان وراء تكوُّن مجموعة من الرؤى الفكرية التي أسهمت، في كثير من المناحي، في توجيه العمل باتجاه تغيير الواقع، والدفع بالإنسان إلى الإيمان بضرورة هذا التغيير؛ وقد كشفت مجمل الكتابات الإصلاحية ـ في هذا الباب ـ عن طبيعة هذا التكوُّن، والإسهام في بناء مسار تاريخي جديد للأمة العربية؛ وهو ما يمكن الكشف عنه في العامل الثاني الذي استجاب له مطلب التجديد؛ ويتعلق الأمر بعلاقة الفكر بالواقع؛ حيث باشرت كتابات التجديد عملية التفكير في الواقع الصعب للأمة الذي أصبح سجين توجه حضاري تحكمه فلسفة النهوض والسقوط.

هكذا يتضح كيف ظلت العوامل، التي تشكلت بسببها خطابات النهضة والتجديد العربية، كما هي، ولماذا بقيت نفس الأنماط مؤطرة لفكرنا على الرغم من اختلافات المنتمين إليه؛ الشيء الذي يؤكد استمرار تحكم الأزمة في الفكر النهضي العربي: أزمة المرجعية وأزمة الاختيار الحضاري البديل عن الواقع المشهود؛ ناهيك عن الأزمة المنهجية والمفاهيمية التي تشكل إحدى علامات العجز الفكري والثقافي للأمة العربية.

وتظهر خطورة هذه الأزمة إذا ما نظرنا إلى القضية من زاوية كون

الأداة المفاهيمية والمنهجية هي إحدى أبرز قنوات التواصل مع الذات، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، كما التواصل مع الغير الذي ما زالت صورته في بنية الوعي العربي تتراوح بين النموذج والعدو، التقدم والاستعمار؛ وهي إحدى أبرز سمات الفكر الذي لا يستطيع الحسم في إشكال الموقف من الذات والغير؛ الشيء الذي تسبب في شقاء الوعي العربي وانشطار فكره وانفصام ثقافته وضياع بوصلته التي تحدد له الطرق؛ ولن يستطيع تحقيق مرحلة الحسم تلك، ما لم يحدد الأرضية التي ينبغي الوقوف عليها لحماية هويته وكيانه ووجوده، حاضراً ومستقبلاً.

ولعلنا لا نجانب الصواب إن قلنا، في هذا المقام: إن من أخطر عوامل الخلل في الواقع العربي الإسلامي المعاصر؛ والذي كان من أبرز أسباب شقاء الوعي وانشطاره وانفصامه؛ ما يتصل ببنية جهاز المفاهيم والمناهج التي يستند إليها الفكر النهضي العربي ويتوسل بها؛ ذلك «أن نهضة أية أمة من الأمم موقوفة على مدى قدرتها على تطوير منهاجية معرفية تحدد لها مسالك التعامل مع مثالياتها وعقائدها وموروثها وواقعها، ومجمل ما يحيط بها من أفكار وأحداث ومتغيرات؛ وتمكنها من الوصول إلى الحقيقة في مظانها ومتوقعات وجودها؛ بحيث تسلك كل سبيل يوصل إلى أي مفردة تسهم في إجلاء الحقيقة، ومن ثم حسن معرفة الواقع دونما إغفال أو تجاهل لكثير أو قليل من مكونات الظاهرة موضع البحث والتحقيق والدراسة، من غير تعجل أو تسرع في التعميم، قبل استكمال البحث والتنقيب عن كل ما له علاقة بالموضوع؛ سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة؛ لتكون الأحكام والتقويمات والتعميمات مبنية على أسس معرفية سليمة تعكس واقع الظاهرة ومفرداتها بغير تحيز يفرض رغبات الذات على الموضوع، ويجعل الواقع صورة لما تبتغيه الذات؛فيرى الباحث واقعاً خلقه لنفسه استجابة لرغباته وأفكاره المسبقة ومسلماته؛ فينقلب العلم إلى شاعرية رومانتيكية بألفاظ وعبارات ذات صبغة أكاديمية تخفي صورة

خيالية لواقع وجوده في ذهن الباحث أكثر من وجوده في الوجود»[١].

وحري بنا بعد هذا أن نؤكد على أهمية الدرس المنهجي والمفاهيمي في الفكر العربي المعاصر؛ خاصة وقد عكست السيولة الفكرية الضخمة من كتابات ما بعد النكسة العربية عمق الأزمة في هذا المجال الحيوي الذي لن تستقيم الأمة حاضراً ومستقبلاً بدون استقامته؛ ذلك أن مشكلة المنهج ـ كما يقول الدكتور الشاهد البوشيخي ـ «هي مشكلة أمتنا الأولى؛ ولن يتم إقلاعنا العلمي ولا الحضاري إلا بعد الاهتداء، في المنهج، للتي هي أقوم؛ وبمقدار تفقهنا في المنهج ورشدنا فيه، يكون مستوى انطلاقنا كماً وكيفاً»[٢].

غير أن أبرز عامل في هذه الأزمة يتمثل، على وجه الخصوص، في المرجعية التي تتحكم في وعي الباحثين والمشتغلين بقضية التراث؛ والتي ـ أي: المرجعية ـ تفرض عليهم النظر إلى التراث من خلال الموقف من المرجعية التي ينطلق منها؛ تلك التي دعا الكثيرون إلى ضرورة التخلي عنها إذا ما أردنا تحقيق خطوة التجديد المرجو؛ ولعل هذا ما يفصح عنه رأي الدكتور محمد عابد الجابري، الذي يعتقد اعتقاداً جازماً بأن تجديد التراث لا يكون «إلا بالتحرر من هذه المرجعية»[٣]؛ وأن الوسيلة الكفيلة بتحقيق هذا التحرر كامنة فيما أسماه بالإعمار بدل الاستعمال؛ إذ يعني عنده هذا الأخير بقاء مصطلحات التراث حية لكن داخل منظومتها العلمية التراثية، الشيء الذي يمنع حياتها من الامتداد خارج أسوارها، ما دامت محكومة بمرجعيته؛ وبذلك لا يمكنها أن تتكيف مع العصر ولا أن تتجدد؛ في حين يدل الإعمال على تخليص المصطلح التراثي من مرجعيته التراثية؛ ليكون ـ

---

(١) نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي، ص٣٧.
(٢) الشاهد البوشيخي: مصطلحات النقد العربي، ص٢١.
(٣) محمد عابد الجابري: «حفريات في المصطلح: مقاربات أولية»، مجلة المناظرة، ع٦، س٤/١٩٩٣، ص٢٠.

بذلك ـ صالحاً للتطور وقابلاً للتجديد؛ ويرجع السبب في ذلك ـ في نظر محمد عابد الجابري ـ إلى «أن الفكرة؛ أو الإشكالية التي تسكننا نحن اليوم، لا يتسع لها المصطلح التراثي؛ لأنها لم تكن من مجال المفكر فيه يوم ولد؛ وإذا أردنا أن يتسع لها وجب علينا إعادة تأصيله، وذلك بتبيئته مع همومنا ومشاغلنا، وبعبارة أخرى إعماله وليس مجرد استعماله؛ وبذلك نكون قد رفعناه من معناه الاصطلاحي الأول إلى معنى آخر متصل به، ولكنه من الدرجة الثانية»[١].

إن المهتمين بالفكر العربي؛ وخاصة في شقه المتصل بقضايا النهضة؛ يعرفون تمام المعرفة مركزية المسألة المفاهيمية والمنهجية داخل هذا الفكر؛ كما يعرفون أيضاً أن شعار تجديد نسق المفاهيم والمناهج المتعامل به مع الإشكالات الكبرى، من مثل إشكال العلاقة بالتراث؛ ولَّدَ العديد من الأنماط الفكرية المركبة والمتناقضة؛ عكست في مجموعها متغيرات الصراع الداخلي بين كل التيارات المشكلة لنسيج الفكر النهضي العربي؛ بل وكانت مرآة عاكسة ـ كذلك ـ للصراع الخارجي الذي احتدم بين المنظومتين الإيدولوجيتين: الليبرالية والشيوعية لفترات طويلة جداً؛ لم يستطع خلالها جل مفكرينا التخلص من إسار أحدهما، الشيء الذي ترتبت عنه عدة مفارقات فكرية وتاريخية لا زال الفكر العربي المعاصر يعاني، لحد الساعة، من جرائها العديد من الأزمات.

يقول الدكتور عبد الله إبراهيم، وهو يحلل العلاقة الجدلية الموجودة بين الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: «يكشف المسار الخاص بتطور الثقافة العربية الحديثة صورة شديدة التعقيد والالتباس، صورة تتقاطع فيها التصورات والرؤى والمناهج والمفاهيم والمرجعيات؛ ولا يأخذ هذا التقاطع شكل تفاعل وحوار؛ إنما يتمثل لمعادلة الإقصاء والاستبعاد من

(١) المرجع السابق، ص١١.

جهة، والاستحواذ السلبي والتنكر والتخفي من جهة ثانية، والواقع أن الثقافة العربية الحديثة أصبحت ثقافة مطابقة وليس ثقافة اختلاف، فهي في جملة ممارساتها العامة، واتجاهاتها الرئيسية، تهتدي بمرجعيات متصلة بظروف تاريخية مختلفة عن ظروفها، فمرة تتطابق مع مرجعيات ثقافية أفرزتها منظومة حضارية لها شروطها الخاصة؛ ومرة تتطابق مع مرجعيات ذاتية تجريدية وقارة متصلة بنموذج فكري قديم، ترتبط مضامينه بالفروض الفكرية والدينية الشائعة آنذاك؛ وفي هذين الضربين من ضروب المطابقة تندرج الثقافة العربية الحديثة في نوع من العلاقات الملتبسة التي يشوبها الإغواء الإيدولوجي مع الآخر والماضي؛ حيث يصبح حضورهما استعارة جردت من شروطها التاريخية؛ ووظفت في سياقات مختلفة؛ ومن الطبيعي أن يؤدي كل هذا إلى تمزيق النسيج الداخلي لتلك الثقافة؛ إلى درجة أصبحت فيها التناقضات والتعارضات ظاهرة لا تخفى؛ وتتجلى تلك التناقضات من خلال صور النبذ والإقصاء والاستبعاد المتبادل بين الممارسات الفكرية التي تستثمر هذه المرجعية أو تلك ضد الأخرى؛ ومن خلال أشكال التمويه والتخفي والإكراه والتنكر الذي تأخذه المفاهيم والمناهج والرؤى، وهي توظف بأساليب لا تأخذ في الاعتبار درجة الملاءمة بين هذه العناصر والسياقات التي تستعمل فيها»[1].

هكذا نكون، من خلال ما سبق، مجبرين على التأكيد على أن من أبرز عوامل الأزمة المفاهيمية المنهجية في الفكر العربي المعاصر، والتي كان لها الأثر السلبي في طبيعة التعامل مع التراث، قراءة وتقويماً وإعمالاً؛ عامل المرجعية التي لا تزال لحد الآن تثير العديد من الإشكالات المعقدة؛ بعضها يرتبط بأسئلة المسار التاريخي للأمة؛ وكثير منها يتصل بنوع الممارسة الفكرية والمعرفية؛ لدرجة أن أحد مفكري التيار العلماني المغربي

(١) عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص٧.

المعاصر شدد التأكيد على «أنه لا يمكن إبداع ما يمكننا من فهم ذواتنا ومجتمعنا وتاريخنا ومختلف ظواهر الحياة في مجتمعنا، دون استيعاب مكاسب العلوم كما تبلورت في عصرنا»[١]، وذلك بموازاة مع الاستيعاب الإيجابي والنقدي للمرجعيات النظرية الموجهة لمسارات البحث العلمي في الظواهر الإنسانية»[٢].

ومن جهته يذهب أحد دعاة الماركسية في الفكر النهضي العربي إلى ضرورة الاستناد إلى المرجعية الاشتراكية التي تمد الباحثين ـ في نظره ـ بأدوات التغيير الثوري لواقعنا المتخلف؛ وكذا معالجة التراث برؤية ثورية. يقول موضحاً: «إن ثورة العصر الحديث تتطلب منا هذا البعد الإنساني في رؤية التراث حتى لا ينتهي بنا الأمر إلى هامش التاريخ، أو نصير كبعض الحضارات المنقرضة إلى ذمة التاريخ، وفي رؤيتنا الإنسانية للتراث يجب أن نستنير بنظرتنا الطبقية ونظرتنا القومية لواقعنا. إن دراسة تراث العالم كله ـ خصوصاً مرحلته الحديثة ـ واجبة وضرورية؛ ولكن اختيار ما يلزمنا هو الذي يحتاج إلى بصيرة ثورية واعية باحتياجات واقعنا في التغيير ومتطلبات مجتمعنا في التقدم، والتراث الإنساني المرشح لتلبية هذه الاحتياجات والوفاء بهذه المتطلبات هو تراث الوجه الثوري للحضارة العالمية الحديثة، إننا لا نحتاج مثلاً إلى التراث الاستعماري من أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية؛ ولكننا أحوج ما نكون إلى التراث الاشتراكي العلمي، نظرية وتطبيقاً (. . .) هذا التراث هو الذي سيمدنا، على صعيد الحركة، بأدوات التغيير لواقعنا المتخلف»[٣].

وإذا كان السؤال الذي يصاغ عادة في هذا المقام هو: لماذا كل هذا

---

(١) كمال عبد اللطيف: «تأصيل العلوم الإنسانية»، مجلة فكر ونقد، ص١٩، مرجع سابق.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٠.
(٣) غالي شكري: التراث والثورة، ص٤٤.

الإلحاح على المرجعية الغربية، ليبرالية كانت أم اشتراكية، من قبل ثلة من مفكري النهضة العربية: الضعف في مرجعيتنا نحن، أم الأمر متصل بعلاقة الغالب والمغلوب حتى على المستوى الثقافي والفكري(١)؛ بحيث يتحكم قانون التدافع الاجتماعي ـ الحضاري في الإنتاج الفكري؟ ولعل هذا ما تفصح عنه مؤلفات الكثيرين؛ سواء من المحدثين أو من المعاصرين، من أمثال طه حسين وكمال عبد اللطيف، فقد ألح الأول ـ وهو من المحدثين ـ على ضرورة السير على منوال السيرة الأوروبية، حتى نكون لهم أنداداً وشركاء في الحضارة، على اعتبار أن مصر، على وجه الخصوص، تنتمي ـ في نظره ـ إلى الحضارة الأوروبية وليس إلى الحضارة الشرقية(٢)؛ في حين ألح الثاني ـ وهو من المعاصرين ـ على «حتمية التعامل المركب مع معطيات المعارف الإنسانية، فقد فُرض علينا بحكم تأخرنا التاريخي أن نتعامل مع الفكر الغربي في مدارسه المختلفة وأزمته المختلفة بصورة تجعلنا نتعلم منه ونعيد إنتاجه ونساهم في تطويره في الوقت نفسه وبصورة مركبة (...) ومع ذلك فنحن مطالبون بإنجازه؛ أي: مطالبون بمواصلة عملنا وبحثنا في إطاره دون كلل ولا ملل، من أجل أن نساهم في ترسيخ درس العلوم الإنسانية في فكرنا، ونعمل، في الآن نفسه، على تأصيلها(٣)،

(١) وهو القانون الذي لخصه العلامة ابن خلدون في قولته المشهورة: «إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته». انظر: المقدمة، ص١١٦.

(٢) يراجع بتفصيل كتابه «مستقبل الثاقفة في مصر»، ففيه ما يكفي من الأدلة على الوجه التغريبي للنخبة العلمانية العربية التي تقلدت مسؤولية القيادة التربوية والتعليمية في مصر.

(٣) يقصد كمال عبد اللطيف ـ ها هنا ـ بالتأصيل خلاف ما له علاقة بالأصالة، فهو «أولاً، وقبل كل شيء، مسعى نظري يروم تأكيد كونية العلوم والمعارف التي تتوخى تعيين قواعد للظواهر الإنسانية بالانطلاق من المبدإ التاريخاني العام الذي يقبل مبدأ التشابه النسبي والتاريخي للظواهر الإنسانية، ويقبل ـ نتيجة ذلك ـ إمكانية المثاقفة رغم صعوبة شروطها ومتطلباتها»، المرجع السابق، ص١٩ إنه بصيغة أخرى: «توطين مناهج العلوم الإنسانية في الثقافة العربية» ص٢٤ من المرجع نفسه.

وتوسيع دوائر تعميماتها بحس نقدي»[١].

وعلاوة على ما تقدم من أسئلة، ألا يمكن القول بقدرة الفكر العربي على إنتاج مناهجه وتوليد مصطلحاته ومفاهيمه من داخل الذات، بما يكفي لقراءة التراث بعين الذات بدل قراءته بعين الغير؟ وألا يمكن الوثوق في مرجعيتنا ولو من قبيل إنتاج آليات النظر والتحليل والتعليل والنقد؟ أم أن العقل العربي، منذ صدمته الحضارية الأولى، وإلى اليوم، محكوم عليه، قسراً واضطراراً، بالاستناد إلى المرجعية الغربية؛ وكأنه قدر حتمي لا يمكن الإفلات منه؟.

إنها جزء من أسئلة كثيرة تتناسل داخل الوعي من جراء الإحساس بثقل الأزمة الجاثمة فوق فكرنا وثقافتنا التي لم تراوح مكانها؛ والتي تزداد حدتها كلما استحضرنا ـ في هذا المقام ـ أن فعل الكتابة النقدية في الفكر العربي يتقاسمه خياران متمايزان هما: خيار الأدلجة وخيار العقلنة، بحيث تنظر الكتابة الإيدولوجية إلى الأشياء من وجهة نظر إيديولوجية محضة، يتم خلالها تسييس عملية النقد لطغيان فلسفة الثورة على خطاب أصحابها؛ حتى أن الطابع الغالب على هؤلاء يتجلى في العمل على البحث داخل نصوص التراث وتاريخه عما يدعم تصوراتهم ونظرياتهم وخيارهم الإيدولوجي المعاصر؛ الشيء الذي يدفعهم إلى حمل التراث على الدفاع عن هذا الخيار الملح؛ ولعل هذا ما يفصح عنه الرأي التالي لأحد رواد هذا الاتجاه. يقول غالي شكري: «فليس ترفاً نظرياً أن يحدد الثوريون العرب اختيارهم الإيدولوجي في قضية التراث؛ ذلك أنها في الأساس، ليست قضية وجدانية وإنما هي تطرح، في أيامنا، بمبادرة مشبوهة من الرجعية العربية، كقضية سياسية في المقام الأول؛ تخص الشكل الاجتماعي لوطننا (. . .) لذلك كان الاختيار الثوري في قضية التراث،

(١) المرجع نفسه، ص٢٩.

بنداً أساسياً في جدول أعمال المثقفين الثوريين؛ أو هكذا ينبغي أن يكون»[١].

هكذا إذن، تظهر بعض ملامح الرؤية الإيدولوجية في التعامل مع قضية التراث، والتي تلح عليها الكثير من الكتابات العربية، وعلى الرغم من أن أحد الباحثين قد أكد على الأساس الإيدولوجي ـ في معرض تقديمه للخطوات المنهجية المؤدية إلى تحقيق فصل الذات عن الموضوع ـ حيث قال: «إن التحليل التاريخي سيظل ناقصاً، صورياً مجرداً، ما لم يسعفه الطرح الإيدولوجي؛ أي: الكشف عن الوظيفة الإيدولوجية (الاجتماعية ـ السياسية) التي أداها الفكر المعني؛ أو كان يطمح أو يراد منه أن يؤديها، داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه»، ولذلك فـ «إن الكشف عن المضمون الإيدولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه، مرتبطاً بعالمه»[٢].

أقول: إذا كان هذا هو رأي البعض، فإن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن ـ في هذا السياق ـ هو: ألا يمكن لعملية الكشف عن المضمون الإيدولوجي لفكر ما أن تجر القائم بها إلى الوقوع في ما يمكن تسميته بالتحيز الإيدولوجي؛ الذي يدفع الباحث إلى رؤية الماضي وفق الصورة النمطية التي يكونها عنه بإيعاز من المؤثر الإيدولوجي، الذي قد يتسبب في وقوع الباحث في إحدى صور الجهل التي تحدث عنها الإمام الجويني في كتابه «الورقات في أصول الفقه»[٣]؟.

(١) غالي شكري: مرجع سابق، ص٤٧.

(٢) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص٣٤.

(٣) قسم الجويني الجهل إلى قسمين: جهل بسيط، وهو إدراك الشيء على غير ما هو عليه، وجهل مركب، وهو إدراك الشيء على غير ما هو عليه مع اعتقاد من المدرك أنه يراه على ما هو عليه. انظر: «الورقات في الأصول»، منشور على هامش كتاب: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني، ص٣٩.

يقول الدكتور طه عبد الرحمن في معرض حديثه عن الرؤية التجزيئية للتراث، المتوسلة بالآليات الاستهلاكية الإيدولوجية، أو ما أسماها بالآليات الفكرانية: «يستند الاتجاه الفكراني في تقويم التراث إلى مبدإ التسييس؛ والمقصود بالتسييس هنا إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية؛ فتكون قيمة النص التراثي المقروء بواسطة هذا المبدإ منحصرة فيما يحمله هذا النص في سياقه الاجتماعي من دلالات التدافع من أجل ممارسة السلطة؛ وعلى التنازع من أجل الحصول على مراكز القوة؛ بمعنى أن تقويم هذا النص يكون موجهاً أساساً بهموم نضالية صريحة ومشاغل سياسية ظاهرة (. . .) وعلى هذا، فما كان من النصوص التراثية مستجيباً لهذه القيم التسييسية، لزم عند الفكرانيين أن يحتل مكانة في سياق التعبئة العامة؛ وما كان مجانباً أو مخاصماً لهذه القيم النضالية أولى به أن يُقبر وتنسب إليه أسباب التدهور الذي أصاب الوجود الإسلامي العربي»[١].

وإذا كان هذا هو حال تيار الأدلجة في الفكر العربي المعاصر وخلفيات دعوته إلى تبني الموقف الإيدولوجي في تقويم التراث وإعماله؛ فإن أصحاب الخيار الثاني ـ تيار العقلنة ـ رسخوا، من جهتهم، آفة الرؤية التجزيئية للتراث من خلال تعاطيهم مع هذا الأخير من منظور الرؤية التفاضلية الموجهة بنتائج العلوم الإنسانية الغربية المعاصرة؛ بحيث دفعتهم نزعتهم إلى تقرير خلاصات تتضمن الكثير من علامات التحيز، والتأكيد على أن المنهج العقلاني هو أقدر المناهج على فهم التراث وتقويمه، وقد سقط أصحاب هذه الرؤية في نفس ما سقط فيه أصحاب الخيار الإيدولوجي.

فعلى الرغم من اتفاق دعاة الأخذ بالمفاهيم العقلانية «على العمل

---

(١) طه عبد الرحمٰن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٢٦، ٢٧.

بمبدإ التشريح ومبدإ الانتقاء؛ فإنهم اختلفوا اختلافاً في تعيين الشرائح التراثية التي تمثل أفضل تمثيل النموذج العقلاني، فمنهم من يقول: بأنها النصوص الفلسفية، ومنهم من يرى أنها هي النصوص الفقهية؛ ومنهم من يعتقد أنها النصوص اللغوية؛ ومنهم من يذهب إلى أنها هي النصوص الكلامية؛ ومنهم ـ أخيراً ـ من يجمع بين أجزاء هذه النصوص. ثم ما كان من هذه النصوص واضح الانتساب إلى العقلانية، لزم في نظرهم تحقيقه والانتفاع به وفق مقتضيات الحداثة وشروط التطلع إلى المستقبل؛ وما كان مجانباً أو مخاصماً لهذه العقلانية، وجب عندهم تركه؛ وإن دعت الضرورة إلى تحقيقه قصد المقارنة والمقابلة فليُجتزأ منه بعينات تؤخذ منها العبرة، ويحصل بها الاتعاظ»[1]، وقد أدى هذا اللون من الرؤية إلى قطع الصلة بين أقسام التراث، وذلك راجع ـ على وجه الخصوص ـ إلى إصرارهم «على التمسك بالعقلانية المجردة وغير الموجهة التي ورثوها عن الغير، فوت عليهم إدراك خصوصية المعرفة التراثية»[2].

هكذا تتضح المعالم الكبرى للاتجاهين الطاغيين في الفكر العربي المعاصر، المتوسلين بعين الغير في التعامل مع الذات، ماضياً وحاضراً، تاريخاً وتراثاً؛ الشيء الذي يمنحنا إمكان التأكيد ـ في هذا المقام ـ على أنه لا قدرة لأحد على فهم التراث واستيعابه بالشكل الصحيح إلا لأولئك الذين ينتمون إليه قلباً وقالباً، روحاً وجسداً، تاريخاً وهوية؛ وهنا أثر المرجعية الإسلامية في تكوين المعالم الضرورية للفهم السليم.

وقد لا نغالي إن قلنا ـ ههنا ـ: إن الضرورة المنهجية لإنجاز هذا الضرب من العمل، تقتضي استحضار أربع مقدمات أساسية قبل الإقدام على التعامل مع التراث:

(١) المرجع السابق، ص٢٥.
(٢) نفسه، ص٢٦.

فالمقدمة الأولى تتعلق بضرورة ربط النص التراثي بالمرجعية التي خرج من مجالها أو أنتج بخصوصها أو حولها، لما لها من آثار بالغة الوضوح في نشوء النص التراثي، حتى إننا نؤكد، مع المؤكدين، على أن فهم التراث يقتضي فهم المرجعية الدينية، وعليه، يشكل استحضار المكون الديني شرطاً ضرورياً للفهم والاستيعاب قبل التحليل والتقويم.

وأما المقدمة الثانية فنلج من خلالها على ضرورة إدراك طبيعة التداخل الحاصل بين مختلف العلوم المشكلة لنسيج هذا التراث، لما كانت تتميز به المعرفة الإسلامية من موسوعية وتكاملية؛ الشيء الذي يمنح الباحث القدرة على امتلاك النظرة التكاملية وهو يتعامل مع النص التراثي، لاقتناعه التام بتقارب العلوم وتشابهها من جهة، وتداخل موادها وتكامل مقاصدها من جهة أخرى، فالعلوم كلها ـ كما يقول صاحب «مراتب العلوم» ـ «متعلق بعضها ببعض (...)، [و] محتاج بعضها إلى بعض»[1]؛ كما أن من الوظائف الأساسية لتعلم العلوم واستيعابها ـ كما يقول صاحب «ميزان العمل» ـ «أن لا يخوض في فنون العلم دفعة، بل يراعي الترتيب، فيبدأ بالأهم فالأهم؛ ولا يخوض في فن حتى يستوفي الفن الذي قبله؛ فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً، وبعضها طريق إلى بعض، والموفق مراعي ذلك الترتيب»[2].

وعلى الجملة، نقول مع الدكتور محمد الروكي؛ في سياق حديثنا عن تكامل المعارف والعلوم التراثية في المجال التداولي العربي الإسلامي: «إن المعارف والعلوم التي نشأت في الحياة الإسلامية في ظل التطبيق العملي للقيم الدينية، ومضامين الوحي؛ هي بناء واحد يشد بعضه بعضاً؛ وحصيلة واحدة يكمل بعضها بعضاً، فلا يسوغ التعامل مع بعضها في معزل عن

---

(١) ابن حزم في: رسائل ابن حزم الأندلسي، ٤/ ٩٠.

(٢) أبو حامد الغزالي ضمن النصوص المختارة في الفكر الأخلاقي لماجد فخري، ٢/ ٢٠٩.

بعض، فالتفسير وعلوم القرآن وعلوم الحديث والفقه والأصول والعقيدة واللغة والبيان. . . ؛ كل ذلك حلقات مترابطة تفضي بمجموعها إلى نتيجة واحدة هي فقه دين الله ﷻ، وكلما كثر تحصيل هذه المعارف والعلوم، كان فقه الدين أوسع وأعمق»[١].

إن الناظر في مختلف العلوم العربية الإسلامية المشكلة للتراث، سيلاحظ ـ من جهة ـ تفاعل العلوم بعضها مع بعض، ومن جهة أخرى أثر بعض العلوم في البعض الآخر؛ وذلك على الرغم من التفاوت الموجود بينها، الشيء الذي يبين أن الرأي القائل بضرورة تأسيس الاشتغال بالتراث من زاوية الرؤية التكاملية، صحيح وذو فائدة إذا ما أردنا لعملنا الاقتراب بشكل علمي وصحي من النصوص التي ألفها أصحابها في زمنهم المحكوم بفلسفة تاريخية يصعب علينا الجزم بقدرتنا على الإحاطة بها ـ بشكل كلي وكامل ـ في المرحلة الحاضرة.

وإذا ما انتقلنا إلى المقدمة الثالثة، كان حديثنا منصباً على وجه الخصوص على ميدان المنهج والوسائل التي أنتج بها هذا التراث؛ إذ من المستحيل فهم النص التراثي بدون استحضار الوسيلة التي أُنتج بها. وعليه، فإن من أبرز المقتضيات الضرورية لفهم المضمون: مقتضى فهم المنهج الذي أنتج به هذا الأخير، للعلاقة الوطيدة الموجودة بين المحتوى والوسيلة؛ الشيء الذي يدعونا إلى التأكيد على ضرورة استحضار تلك الوسائل، مع العلم أن أي فصل بينهما سيؤدي إلى النظرة التجزيئية التي تقتصر فقط على الاهتمام بالمضمون دون أدواته، على الرغم من محاولة البعض البحث في الوسائل لفهم المحتويات[٢].

---

(١) تنظر مداخلة محمد الروكي في ندوة «نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي»، ص٢٩٣.

(٢) من مثل: محمد عابد الجابري في مشروعه الخاص بنقد العقل العربي.

وبتتبعنا للإنتاجات الفكرية العربية المعاصرة، لم نجد ـ في حدود بحثنا ـ من استطاع إنجاز هذه الخطوة الملحة والصعبة في نفس الآن، فهي ملحة من جهة رغبتنا في دحض دعاوى من يقول بخلو التراث من المنهج أو المناهج الكفيلة بتحقيق الدراسة الصحيحة والقراءة القويمة؛ وساعتها ستتم إزاحة فكرة اعتماد المناهج الغربية من حقل دراسة التراث.

وهي صعبة ـ كذلك ـ لوعورة مسالكها؛ إذ يقتضي الأمر العمل بأصول المنهجية العربية الإسلامية وتتبع مسارها داخل كل نسق من الأنساق الفكرية المشكلة لنسيج التراث.

وأما رابع هذه المقدمات الأساسية، فيتعلق بضرورة فهم لغة النص التراثي ومفاهيمه ومصطلحاته؛ ذلك أنه بدون حصول هذا الضرب من الفهم تستحيل عملية التواصل الصحيح مع النص الذي يحتاج إلى مفتاح يحل غموضه ويبسط لغته؛ خاصة ونحن نعلم أن غالبية التراث مكتوب بلسان عربي فصيح يحتاج إلى التبسيط حتى نفهمه فهماً يجعلنا قادرين على تحليل النص في تاريخه وظروفه الحضارية المتشابكة.

وإذا كانت اللغة هي وعاء الشخصية الحضارية للأمة، والمفاهيم والمصطلحات هي تجليات هذه الشخصية فيها؛ فإن التعامل السليم مع اللغة التي كتب بها التراث يعتبر خطوة أساسية باتجاه فهم مضمونه ومقصوده، وتظهر أهمية هذه الخطوة إذا ما استحضرنا عمق القطيعة الموجودة بيننا وبين النصوص التراثية، على المستوى اللغوي والتاريخي والحضاري؛ إذ من الصعب الإحاطة بكل مفاهيمها ومصطلحاتها أفقياً وعمودياً؛ ومن هنا كانت «دراسة المصطلحات من أوجب الواجبات وأسبقها وآكدها على كل باحث في أي فن من فنون التراث؛ لا يقدم ـ ولا ينبغي أن يقدم ـ عليها تاريخ ولا مقارنة ولا حكم عام ولا موازنة؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم الذي عليه ينبني التقويم السليم والتاريخ السليم

(. . .) فالمؤلّف قبل المؤلف والمؤلف قبل العصر، والعصر قبل التاريخ؛ وهكذا. . .»[١].

إن معرفة المصطلح ضرورة أساسية، إذ لا قراءة صحيحة بدونها؛ فهو الجهاز الذي به يتشكل النص، ويتقوى نسيجه، حتى إنه يمكن القول بأن علمية أي علم إنما تكمن في نهاية المطاف في مصطلحاته ومفاهيمه. يقول الدكتور عبد السلام المسدي: «فلا شذوذ إذا اعتبرنا الجهاز المصطلحي لكل علم، صورة مطابقة لبنية قياساته؛ متى فسدت فسدت صورته، واختلت بنيته؛ فيتداعى مضمونه بارتكاس مقولاته (. . .) في هذا النسق يتسنى الاستدلال على هوية اللحام الرابط بين المصطلح والعلم (. . .) حتى لتكاد المعرفة الاصطلاحية أن تغدو هي المعرفة العلمية (. . .) التي يتعذر معها تصور هويتين متمايزتين، تتدافعان أو تتجذابان؛ وإنما هو توحد على أنماط اتحاد الدال والمدلول في عملية الأداء اللغوي بإطلاق (. . .) ومن كل ما سلف يتجلى أن الوزن المعرفي في كل علم رهين مصطلحاته؛ لذلك نسميها أدواته الفعالة؛ لأنها تولده عضوياً، وتنشئ صرحه؛ ثم تصبح خلاياه الجنينية التي تكفل التكاثر والنماء»[٢].

وبناء على ما سبق من معطيات اخترنا ـ في هذه الرسالة الجامعية ـ نماذج من الباحثين والمفكرين الذين امتلكهم هاجس إعادة كتابة تاريخ الثقافة العربية الإسلامية من جديد من منظور فعل التأسيس المنهجي من خلال تقديم نظريات منهجية مقترحة، يعتقد أصحابها أنها البديل في زمن الأزمة المنهجية والخيار الذي لا بد منه لإنجاز قراءة واعية للتراث.

إن هذا الضرب من الرغبة في التأسيس المنهجي مرده ـ كما يذهب

(١) الشاهد البوشيخي: مصطلحات نقدية، ص١٣ ـ ١٤.

(٢) انظر قاموس اللسانيات، مع مقدمة في علم المصطلح لعبد السلام المسدي، ص١١، ١٢.

إلى ذلك الكثيرون ـ إلى أن الثقافة العربية المعاصرة، منذ فجر التفكير في النهوض الحضاري، لا تزال تجتاز مرحلة إعادة التأسيس باعتماد الرؤية النقدية التي تتأسس أيضاً على خلفية تقتضي ضرورة الانفكاك من إسار الازدواجية في التفكير والتنهيج؛ خاصة وجل أصحاب المشاريع الكبرى في الفكر العربي المعاصر ينتمون إلى دائرة الدعوة إلى الحداثة وفق النموذج الحضاري ـ المعرفي الذي يقترحه الغرب، بشكل أو بآخر، على كل المجتمعات المتخلفة؛ التي لا تزال تعيش تحت وطأة التخلف الفكري والمعرفي والقهر السياسي والاستنزاف الاقتصادي.

من هنا يكون بإمكان القارئ لمنتجات الباحثين العرب المعاصرين الخاصة بالتراث، فهم بعض خلفيات تركيزهم على ضرورة تحديث العقل العربي وتجديد أدوات التفكير؛ إذ من الشروط الأساسية لتقدمنا، يقول أحد دعاة العقلانية النقدية العربية المعاصرة «تحديث عقلنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة، وتجديد العقل، لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، إذا هو أراد أن يرتبط بها ويعمل على خدمتها؛ وعندما يتعلق الأمر بعقل جماعة، فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا من خلال الحفر داخل ثقافة هذه الجماعة، والتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها. إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا، وبالمعطيات العلمية والمنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها نستطيع أن نشيد في ثقافتنا الراهنة رؤية نقدية جديدة وعقلانية مطابقة؛ ألا وهما الركيزتان الضروريتان لكل تحديث وتقدم»[١].

تفسح لنا الصفحات السالفة من هذا التمهيد، الخاص بمناقشة بعض صور الوضعية الصعبة للتراث الموجود بين محنة التأويل وطموح القراءة الثالثة؛ أقول: تفسح لنا الصفحات السالفة المجال للتأكيد على مسألة

---

(١) عبد المجيد بوقربة: الحداثة والتراث، ص٢٣.

أساسية، هي خلاصة قراءة مستوعبة للنماذج المنهجية التي أسست عليها أرضية هذا البحث، ويتعلق الأمر بضرورة تجاوز فكرة اعتماد الرؤية بعين الغير في قراءة كل ما يتعلق بقضايا الذات، ومنها على وجه الخصوص القضايا المرتبطة بالتراث، واستبدالها ـ من ثَمّ ـ بالدعوة إلى القراءة بعين الذات، التي أطلقنا عليها: القراءة الثالثة للتراث[١]، التي ينطلق أصحابها والداعون إليها من قناعة راسخة مفادها أنه لا قدرة على رؤية الذات ـ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ـ إلا من داخل الذات وبها.

وطبقاً لهذه القناعة ـ التي تعبر عن عمق الحاجة إلى استئناف النظر في مقدمات النهوض، من خلال ممارسة واجب النقد الذاتي على كافة المستويات، نجد أن مفاصلها الأساسية تتكون من رؤيتين متكاملتين إلى حد كبير من حيث المبدأ والهدف؛ تتلخص أولاها في أنه لا قراءة بدون فهم المنهج العام الذي به تشكل النص التراثي من جهة، وأن الرؤية الصحيحة هي التي تعتمد شرط التكاملية في الرؤية إلى التراث، من جهة ثانية. وأما ثانيها، فتلح على ضرورة البدء بفهم مصطلحات النص التراثي؛ لأنها مفاتيحه الضرورية، التي كلما ظلت بلا تحديد تعذر الفهم واستحالت الرؤية الصحيحة، فيستحيل ـ من ثم ـ التعامل مع التراث بالشكل الذي يقتضيه واجب التعامل مع بعض الأصول المشكلة للفكر العربي.

إنهما رؤيتان مختلفتان عن كل الرؤى التي تعتمد المقاربات النقدية، تأصيلاً أو تأسيساً، بالاستناد إلى القاموس النقدي الغربي، الحديث أو المعاصر، الذي يشهد ثورة متسارعة في مجال إنتاج المناهج والمفاهيم

(١) تجدر الإشارة إلى أن أول من أطلق هذه العبارة، في حدود علمي، هو الدكتور الشاهد البوشيخي، في محاضرة له بنفس العنوان في اليوم الدراسي الذي نظمته شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب بالمحمدية بتاريخ: ١٠ يناير ١٩٩٥م.

والنظريات والفهوم، وهو ما تشهد له جل المقاربات النقدية العربية، التي تفصح مقدمات أصحابها عن شساعة المساحة التي تحتلها رؤية الغير للعالم داخل الفكر النهضي العربي.

الفصل الأول

مناهج القراءة بعين الغير
بين الخلفية الإيدولوجية
والرؤية العقلانية

المبحث الأول

القراءة الإيدولوجية للتراث
نموذج المنهج المادي التاريخي

المطلب الأول

في بعض خلفيات
القراءة الإيدولوجية للتراث

لسنا في كبير الحاجة إلى التأكيد على أن قضية التراث العربي تعتبر من أكثر القضايا بروزاً على الساحة الفكرية العربية المعاصرة بالأساس، فقد احتلت ـ إلى جانب القضايا الشائكة الأخرى، التي شغلت اهتمام المفكرين والمثقفين العرب المعاصرين ـ حيزاً كبيراً أثار الكثير من الانتباه إلى درجة يصعب معها الحديث عن أي موضوع، أو تقديم أي إجابة بدون استحضار التراث؛ بل وقد ذهبت مجموعة من الكتابات العربية إلى اعتبار التراث من مقدمات الثورة الثقافية، التي لا يمكن إنجازها بدون إعادة النظر

الشاملة فيه؛ خاصة وقد تزامنت هذه الرغبة الملحة، الساكنة في أعماق الإنسان العربي؛ مع مخلفات الهزيمة العربية عام ١٩٦٧م، وما تلاها من هزائم ونكسات وتراجعات، كان لها الأثر الواضح في مسار الفكر العربي المعاصر؛ بقي خلالها سؤال الهوية القاسم المشترك بين كافة المفكرين والمثقفين.

وتجدر الإشارة ـ ها هنا ـ إلى أن قضية التراث ما كان لها أن تظهر بالشكل الذي هي عليه اليوم لولا المسلسل المتابع للكتابات الماركسية العربية المعاصرة بالأساس؛ بحيث عمل مفكرو التيار الماركسي العربي المعاصر على إنشاء نموذج جديد من الكتابة في موضوع التراث وقضاياه؛ تميز بقاعدة نظرية حاولت تعريب المنهج الماركسي ومفاهيم المادية التاريخية، وجعلت الكل في خدمة الاختيار الإيدولوجي من داخل التراث ذاته.

وتعود أولى الكتابات الماركسية العربية، التي تميزت بالتنظير للمنهج الماركسي في مجال قراءة التراث وتقويمه، إلى طيب تزيني الذي أصدر كتابه «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» في أوائل السبعينيات، معلناً ـ بهذا العمل ـ التدشين الرسمي لتجربة منهجية جديدة في مجال بحث التراث العربي، ومقتحماً بذلك، وكما يقول أحد الماركسيين العرب المعاصرين؛ ميداناً «كان لا يزال بكراً، إلى حد بعيد، بالنسبة للآخذين بالفكر الماركسي: الأدوات المفهومية جديدة، وبعضها يتكون ويصاغ في خضم التجربة نفسها (...) ولكن طيب تزيني كان يشكل، في عمله ذاك، تعبيراً عن ظاهرة جديدة لحاجة موضوعية»[(١)].

---

(١) محمد دكروب: من تقديمه لكتاب طيب تزيني: في السجال الفكري الراهن، ص٦.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه سبقت صدور كتاب «مشروع رؤية جديدة...» العديد من الدراسات والأبحاث والمقالات، كتبها ماركسيون عرب حول مجموعة من =

يقول طيب تزيني مشيراً إلى خلفية تأليف هذا الكتاب: «فلقد صدر الكتاب المذكور مستجيباً لاحتياجات تلك الوضعية، فاعلاً فيها، محرضاً كل الأطراف المهتمة بالقضية، فالمسألة الفلسفية في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط ظهرت على أنها تتصل أوثق اتصال بالمسألة الثقافية العربية المعاصرة. إن الجسور التراثية بين الماضي والحاضر برزت على أكثر ما يكون البروز، وبصورة تتضح فيها إشكالية هذه الجسور في مناهج البحث المهيمنة في العالم العربي. لقد تبين، إذ صدر الكتاب، أن العودة إلى الفكر الفلسفي العربي القروسطي ليس من الضروري أن تمثل ترفاً ثقافياً نظرياً أولاً؛ وليس من الضروري أن تجسد موقفاً منهجياً من المواقف المنهجية المهيمنة ثانياً، وإذ لم يكن الأمر لا هذا ولا ذاك، فقد اتضح أن العودة إلى ذلك الفكر يمكن أن تمثل مطلباً جدياً عميقاً من مطالب المرحلة العربية الراهنة في وجهها الثقافي النظري؛ كما اتضح أنها يمكن أن تجسد موقفاً منهجياً خارجاً على البنية المهيمنة، وممهداً لوضعية نوعية جديدة في البحث الفلسفي التاريخي العربي»(١).

يفصح هذا النص، الذي اخترناه نموذجاً، عن الخلفية الحقيقية التي تقف وراء الاهتمام بدراسة التراث وقراءته وتقويمه وإعماله في المجال التداولي العربي الماركسي المعاصر؛ ولعل من أبرز النقط التي يتقاسمها أصحاب هذا المجال، كون العودة إلى التراث تتيح إمكان المبارزة الفكرية بين الماركسيين العرب وبين غيرهم من مفكري التيارات الأخرى، وخاصة منها تيارات الإحياء الإسلامي المعاصر.

= القضايا الجزئية أو الشخصيات التراثية نشرت بالأساس في مجموعة من المجالات من مثل: الطليعة والطريق والثقافة الوطنية، لكنها لم ترق - من حيث النسق المنهجي والرؤية - إلى ما عرفته الكتابة في هذا المجال مع هذا الكتاب، وما صدر بعده من دراسات أكاديمية ضخمة دشنت لمشروع قراءة التراث.

(١) طيب تزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص٣.

يقول صاحب كتاب «التراث والثورة»، معبراً عن هذه الوجهة من الموقف تجاه الآخرين: «إن الثوريين العرب مطالبون اليوم ـ أكثر من أي وقت مضى ـ بالدخول الشجاع في معركة التراث؛ لا لأنها مفروضة عليهم فحسب، بل لأن الثورة العربية لا تستكمل مقومات وجودها بغير تراث يحميها ويغذي بقاءها (. . .) وهذا الكتاب ليس بحثاً في التراث، وإنما هو محاولة قد تخطئ وقد تصيب في رؤية العلاقة بين واقعنا والتراث؛ أي: أنه في عبارة أخرى تجربة لتأسيس منهج يصل بين التراث والثورة»[1].

ومن جهته يؤكد حسين مروة، في مقدمة مشروعه النقدي، على هذه الرغبة الفكرية والإيدولوجية الجامحة، حيث يقول: «هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي الإسلامي تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب، فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري بمختلف أشكاله، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا، ظلت دراسة هذا التراث رهن النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيية التي تتفق جميعاً، بمختلف مذاهبها وتياراتها، على خط عام مشترك تحممه رؤية أحادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي ـ الإسلامي الوسيط»[2].

يظهر، في سياق ما سبق، أن المعركة الفكرية والثقافية؛ التي تدور رحاها على ساحة التراث؛ جزء من المعركة الإيدولوجية الكبرى التي تدور بين مجموعة من المفكرين والمثقفين على اختلاف مرجعياتهم ومواقعهم الفكرية، وقد استطاع السؤال المركزي: «لماذا التراث؟» استقطاب العديد من الكتابات والقراءات المعاصرة، التي أفصحت في مجموعها عن الرغبة في العودة إليه، نزولاً عند حاجات تجاوزت ما هو معرفي لتصل إلى ما هو

(١) غالي شكري: التراث والثورة، ص٢٦، ٢٧.
(٢) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية، الإسلامية، ١/ ٥ ـ ٦.

إيديولوجي محض؛ وبذلك أصبح الصراع حول التراث مثله مثل الصراع حول قميص عثمان؛ لما فجره من كتابات، كل واحدة منها تحاول جهدها إثبات مشروعية خطابها المعرفي وموقفها الإيدولوجي على حد سواء، ومصداقية تصورها المنهجي في معالجة إشكالية العلاقة بالتراث؛ ولعل هذا ما أفصح عنه مهدي عامل حينما بين - بكل وضوح - أن البحث في التراث ليس ترفاً فكرياً أو ضرورة علمية، بقدر ما يمثل إحدة مرتكزات الحاجة السياسية. يقول على سبيل المثال: «ليست ضرورة إنتاج معرفة التراث العربي العلمي ترفاً فكرياً، أو مجرد ضرورة علمية؛ بل هي أيضاً ضرورة سياسية؛ لأن هذه المعرفة في إنتاجها أو طمسها أو تشويهها، هي موضوع صراع طبقي في حركة تحررنا الوطني»(١).

ويقول محمد دكروب مؤكداً نفس الرؤية: «ولأن البحث في التراث العربي، صار، هكذا، حقلاً من حقول الصراع الطبقي في شكل صراع فكري؛ فإن القضية التراثية لم تعد مجرد قضية معرفية؛ بل صارت في السنوات الأخيرة قضية سياسية، أو بالأصح: صار طابعها السياسي واضحاً ومطلوباً»(٢)، وعلى هذا الأساس، الذي يبرز طبيعة البحث في التراث العربي الفكري من حيث هو إحدى مشكلات الإنسان العربي المعاصر واهتماماته؛ «لا يعود البحث التراثي يمثل وجهاً من وجوه نشاط فكري لا يضع في حسبانه سوى التراث؛ وإنما أصبحت اللحظة المعاصرة بكل حيثياتها وآفاقها السياسية والاجتماعية والقومية والثقافية جزءاً جوهرياً ضرورياً من البنية الداخلية لنظرية التراث»(٣).

وبناء على هذه الرؤية، يتوجب على الباحث «أن يستمد من دراسته

(١) مهدي عامل: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ص١٩٩.
(٢) محمد دكروب: مرجع سابق، ص٩.
(٣) طيب تزيني: من التراث إلى الثورة، ص١٧١.

للتراث العربي العام، والفكري من ضمنه، قوة جديدة تضيء جوانب اللحظة المعاصرة من حياة المجتمع العربي، وتمنحها نبضاً دافقاً في اتجاه التقدم الاجتماعي والقومي، أي: في اتجاه **الاشتراكية والوحدة**»[١].

وفي نفس الاتجاه يذهب فائز إسماعيل إلى تقرير الرؤية الإيدولوجية في التعامل مع التراث، كما مع مجمل القضايا الموجودة بين ثنايا متون الفكر النهضي العربي، بحيث يصبح التيار الاشتراكي[٢] حينها وحده «المؤهل لحمل التراث؛ ذلك لأنه من خلال قوميته، يحرص على الأصول؛ وهو من خلال يساريته يحرص على تصفية الشوائب الدخيلة عليه؛ لأن تراثنا الأصيل [يزيد موضحاً] هو تراث الكادحين الذين قامت عليهم كل معارك التاريخ، وكل عمليات الإنتاج، ودفعوا الغرم في كل حين»[٣].

وعليه، فإن الدراسات التراثية حين تصدر؛ وفق هذا التصور؛ «عن الطليعة الثورية الممثلة للقوى الاجتماعية المنتجة، تصبح ورقة عمل لها؛ أما حين تصدر عن المثقفين الذين لا التزام لهم، فإنها لا تحرك شيئاً من الواقع»[٤].

---

(١) المرجع السابق (والتشديد لي).

(٢) يقول عنه: «فالحزب القومي الاشتراكي يمهد للثورة مع الجماهير الكادحة فكرياً ونضالياً، ويمهد مع الطليعة ويعبد الطريق لمجتمع الثورة» مرجع سابق، ص٨٣. هذا ولا تقتصر مثل هذه الرؤية على الباحثين، بل نجدها واضحة في خطب بعض الزعماء العرب المعاصرين من مثل جمال عبد الناصر الذي قال في الوثيقة التي قدمها إلى المؤتمر القومي للقوى الشعبية بمصر عام ١٩٦٢م: «إن الجمهورية العربية المتحدة، منذ ثورة يوليو سنة ١٩٥٢م، أصبحت تمثل طليعة النضال العربي الحديث وقاعدته وقلعته المحاربة؛ وإن المجتمع، مجتمع الثورة الذي يبنيه الشعب العربي في مصر على دعائم الإيمان والحرية والكفاية والعمل والوحدة؛ هو النموذج التحرري التقدمي الذي يتطلع إليه الشعب العربي كله». انظر: جمال عبد الناصر: وثائق ثورة يوليو، ص٣٢٢.

(٣) فائز إسماعيل: «من نحن بين التراث والتجديد والثورة؟»، ص٥٦، ٥٧.

(٤) المرجع نفسه، ص٨٢.

يتبين - إذن - من مجمل ما قدمناه من نصوص وشواهد؛ أن الاهتمام بالتراث في الفكر الماركسي العربي المعاصر يصدر عن الإشكال العام الذي صاغته الكتابات الماركسية العربية بخصوص قضية النهضة والتحديث، ومنها على وجه الخصوص قضية الموقف الفكري - الإيدولوجي من التيارات العربية الأخرى؛ وخاصة منها الإسلامية والليبرالية؛ ذلك «أن ظهور تلك التيارات وأمثالها في عصر حركة التحرر الوطني وانهيار الإمبريالية؛ وما تبع ذلك من اشتداد الصراع الإيدولوجي؛ يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على أساس جديد، أساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة هذا الصراع الإيدولوجي نفسه؛ لذا أصبحت القضية معقدة بقدر ما أصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر، ومن هنا أصبح من غير الممكن حلها في المرحلة الحاضرة إلا على أساس إيديولوجي، وإذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول (. . .) أن يحل المشكلة (. . .) وفقاً لموافقة الإيدولوجية، فقد حان الوقت، إذن، للفكر العربي الثوري أن يقدم الحلول لها، أيضاً، وفقاً لإيديولوجيته الثورية؛ إيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية المناهضة لتطور محتوى حركة التحرر الوطني تطوراً اجتماعياً ديموقراطياً ثورياً»[1].

هكذا يتضح لماذا لم يعد الاهتمام بقضية التراث داخل الفكر الماركسي العربي المعاصر مقتصراً - منذ البداية - على الجانب الثقافي والمعرفي المحض فقط، وكيف أنه أصبح من القضايا المهمة المشكلة لخارطة الثقافة العربية المعاصرة؛ وخاصة في جانبها الإيدولوجي؛ إذ يقتضي الدخول في النهوض الجديد، بآفاق أكثر تقدماً وعمقاً، وبرؤية مستقبلية؛ تسييس الاشتغال بالتراث في الوقت الحاضر؛ على اعتبار أن

(١) حسين مروة: النزعات المادية، ١/١٢.

مفكري هذا التيار ينظرون إلى هذه القضية في بعدها المسيس، أو من خلال نظرة تجمع بين طياتها الأبعاد الاجتماعية والطبقية العامة والقومية والإنسانية العالمية. بمعنى أن البحث فيها ـ وكما يذهب إلى ذلك طيب تزيني ـ أمر مرهون بالانطلاق من تلك الأبعاد، وعلى هذا الأساس، يصبح السؤال الوارد هو: «من يقوم بحل قضية التاريخ والتراث العربيين؟ من أي موقع نُقدم على ذلك: أمن موقع المحافظة أم من موقع التقدم؟ أمن منهج تسليمي غير نقدي، أم من منهج تاريخي تراثي جدلي؟ أمن موقع الطبقة الاجتماعية المستنفدة تاريخياً، أم من موقع الطبقات التقدمية الصاعدة، ومواقع الأمة المكافحة من أجل مستقبل أفضل؟»[1]، والجواب ـ كما يقدمه هذا الباحث ـ هو الذي سيحدد وسائل البحث التي ستتبع فيه أولاً، والتوجهات الإيدولوجية والسياسية ثانياً.

من هذا التصور المنهجي الخاص بالتعامل مع التراث والتاريخ العربيين، يمكن لنا أن نستشف الرؤية الإيدولوجية المحركة للكتابة داخل التيار الماركسي العربي المعاصر؛ وهي رؤية مؤسسة ـ بالأساس ـ على الفهم الحزبي للقضايا والإشكالات المطروحة على ساحة الوعي العربي؛ ولعل هذا ما تفصح عنه الكثير من النصوص من داخل كتابات هذا التيار؛ الذي يلح البعض من زعمائه على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار «الموقف المتحزب بالمعنى التاريخي والتراثي؛ أي: المتحزب لاحتياجات راهننا الاجتماعية والاقتصادية والقومية والعلمية»[2]؛ إذ يشكل التحزب للمادية التاريخية، خلالها، تحزباً للحقيقة التاريخية؛ ولذلك «فإن البحث التراثي يقوم على اختيار الحدث أو الجانب التراثي بهدف دمجه في جسد اللحظة المعاصرة؛ والاختيار، هذا، ينطلق من موجبات ومقتضيات وآفاق

(١) طيب تزيني: في السجال الفكري، ص٥٥.

(٢) انظر: طيب تزيني، من التراث إلى الثورة، ص١٧٧.

تلك اللحظة»[١].

وفي سياق كهذا، تكون استعادة التراث ـ من منظور الاختيار التراثي، الذي يلح عليه مفكرو الماركسية العربية ـ «استعادة متبصرة بموجبات ومقتضيات المرحلة القومية المعاصرة في الوطن العربي، وبآفاقها المستقبلية التقدمية»[٢]؛ كما أن دعوى الاختيار التراثي هاته تتأسس على جانبين: الاستلهام والتبني؛ بحيث يركز أولهما «على العنصر النسبي من الماضي، غاضاً النظر عن قيمته المعرفية التي فقدها؛ ومركزاً اهتمامه على قيمته الإيدولوجية المشتركة»؛ في حين يركز الجانب الثاني «على العنصر المطلق من الماضي بقيمته المعرفية ووظيفته الإيدولوجية»[٣]، وبذلك، يتحقق التوجه التراثي إلى الماضي، أي: الاختيار التراثي له، وفق هذا التصور «بشكل أكثر فاعلية وعمقاً وأصالة بالدرجة الأولى على أيدي العلماء المسيسين في هذا المجتمع»[٤]، يكون التراث العربي، خلالها، وبشكل أو بآخر «مقحماً في إحدى حلقات الدائرة السياسية العربية المعاصرة»[٥]، وخاضعاً لمقياس الاختيار بهدف دمج ما تم استلهامه وتبنيه من الماضي في جسد اللحظة المعاصرة؛ ومن هنا «فإن البحث والموقف التراثي متحزب متحيز لصالح هذه الأخيرة»[٦].

وعلى الجملة يمكن القول: إن هذه الخلفية هي التي تدفع بالباحث إلى العمل على اختيار الموضوعات التي يود مقاربتها أو معالجتها، تحليلاً أو تركيباً، تسويغاً أو نقداً؛ من موقع انتمائه الإيدولوجي بالأساس؛ إذ

---

(١) المرجع السابق، ص٢١٧.
(٢) نفسه، ص٢٧٥.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٧٨.
(٤) المرجع نفسه، ٢١٧، ٢١٨.
(٥) المرجع نفسه، ص٣٤٧.
(٦) المرجع نفسه، ص٢١٧.

تقتضي مهمة كتابة التاريخ مناقشة مستمرة حول اصطفاء الوقائع ذات الدلالة؛ الشيء الذي يؤكد نسبية الموضوعية في التعامل مع التراث وإعادة كتابة التاريخ؛ إذ «الفكرة القائلة بإمكان الوصول إلى معانيه، وتفحص جميع الوقائع بعقل بارد؛ هي أسطورة التاريخ الوضعي، ويمكن الاعتقاد بأن كل تاريخ، أي: كل كتابة جديدة للتاريخ، إنما تحمل ذاتية المؤرخ؛ إنها عمل شخصي يختار الموضوعات التي يود معالجتها؛ فيأخذها في حسبانها تبعاً لانتمائه الإيدولوجي؛ وبذلك يسهم في واقعية التاريخ من خلال تلك الذاتية»(١).

يظهر جلياً ـ من خلال ما سبق تقديمه ـ أن القضية المعروضة على بساط البحث والسجال الفكري منذ عقود، هي قضية التعامل مع التراث، موقفاً وفهماً واستلهاماً وتبنياً وإعمالاً؛ وهي قضية صيغت بشكل من الأشكال في السؤال التالي: كيف نحقق الثورة القومية العربية بالتراث؟ ذلك أنه إذا كان سؤال معظم التيارات الفكرية الأخرى يتمحور حول منهجية إحياء التراث أو التعامل معه؛ فإن السؤال المركزي الناظم للرؤية الماركسية العربية المعاصرة يدور حول الكيفية التي نعيد بها بناء التراث بالأسلوب الذي يحقق الثورة.

لقد تولدت عن هذا السؤال علاقة جدلية بين الثورة والتراث في الفكر الماركسي العربي المعاصر؛ علاقة يحاول الماركسيون من خلالها، قدر المستطاع، تجاوز الفهم السلفي والليبرالي للعلاقة بالتراث؛ بناء على رؤية محددة مستوحات من الفلسفة الماركسية بالذات، لا من غيرها؛ إذ من أبرز الإشكالات التي شغلت مفكري هذا التيار، منذ الخمسينيات إلى اليوم؛ إشكال صاغه أحدهم بقوله: «الاشتراكية الضرورية والواجبة للوطن العربي، جزءاً أو كلاً؛ أهي الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية، أم هي الأفكار

(١) إحسان سركيس: التأويل التاريخي ودور الفرد فيه، ص٩، ١٠.

المتولدة من تغيرات المجتمع العربي؟»[١].

إن الصياغة التي يجيب بها الماركسي العربي المعاصر عن هذا الإشكال العويص، تحاول قدر الإمكان الجمع بين الاثنين معاً؛ وذلك تبعاً لما تمليه عليه أدبيات الفكر القومي العربي. يقول حسين مروة مجيباً عن هذا الإشكال: «إن ظهور تلك التيارات وأمثالها [يقصد التيار السلفي والتيار الليبرالي] في عصر حركة التحرر الوطني وانهيار الإمبريالية، وما تبع ذلك من اشتداد الصراع الإيدولوجي؛ يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على أساس جديد، أساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة هذا الصراع الإيدولوجي نفسه. لذا أصبحت القضية معقدة بقدر ما أصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر، ومن هنا أصبح من غير الممكن حلها في المرحلة الحاضرة إلا على أساس إيديولوجي، وإذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول ـ في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربية ـ أن يحل المشكلة بمثل تلك الحلول التي أشرنا إليها وفقاً لمواقفه الإيدولوجية، فقد حان الوقت، إذن، للفكر العربي الثوري أن يقدم الحلول لها أيضاً وفقاً لإيديولوجيته الثورية، إيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية المناهضة لتطور محتوى حركة التحرر الوطني، تطوراً اجتماعياً ديموقراطياً ثورياً»[٢].

ويقول في مكان آخر، بشيء من الوضوح والشمولية: «وفي هذا السياق، يبدو لنا أن التبصر العلمي الموضوعي في قضية تقويم التراث القومي الفكري واستيعابه بروح عصرنا حقاً، لا بد أن يصل إلى الاعتراف

---

(١) انظر: نسيب نمر: فلسفة الحركة الوطنية التحريرية، ص٢٥.

(٢) حسين مروة: النزعات، ص١٢.

بأنه لا يمكن حل هذه القضية حلاً صحيحاً إلا على أساس الأسلوب الماركسي ـ اللينيني الذي يلتزم إبراز المحتوى الديموقراطي الكامن في كل تراث روحي قومي، والربط بينه وبين المحتوى الديمقراطي الأممي للثقافة الحاضرة، الذي هو انعكاس حقيقي للمحتوى الديموقراطي الأممي لثورات التحرر الوطني المعاصرة وللثورة الاشتراكية التي أصبحت طابع عصرنا»[1].

تقودنا المعطيات السابقة إلى التأكيد على العلاقة الوطيدة الموجودة بين البحث في التراث وبين الخلفية الإيدولوجية التي تملي على الباحث نوعية علاقته بهذا التراث من جهة، والمنهج الواجب إعماله لتحقيق الهدف المتوخى من جهة أخرى؛ الشيء الذي أدى إلى بروز ظاهرة الاستعمال الإيدولوجي لمحتوى التراث ومضمونه في محاولة لإيجاد ذلك النوع العالي من التطابق بين الأزمنة والأمكنة والشخصيات والأفكار والفهوم؛ ولعل هذا ما فتح المجال أمام مجموعة من الكتابات لتقول بوجود هذا التطابق بين ماركس والفارابي مثلاً، أو تلح على اشتراكية أبي ذر الغفاري؛ أو تقدمية القرامطة وعقلانية المعتزلة. يقول فائز إسماعيل، على سبيل المثال، معبراً عن هذا الضرب من التفكير: «لقد شهد تاريخنا مواقف ثورية مشرقة كانت جميعاً تمثل اليسار التقدمي ضد اليمين الرجعي؛ وحين يدرس التاريخ العربي بموضوعية وتجرد، تجد أنه منذ عهد الجاهلية، وفي كامل مسيرة التاريخ الإسلامي، كان صراعاً بين اليمين واليسار. إن الذين تصدوا لرسول ﷺ، وقاوموا دعوته، وحاولوا قتله مرات؛ هم تجار قريش الذين كانوا يمثلون الرجعية، وذهب الخليفة الثاني والرابع ضحية يساريتهما، وذهب الخليفة الثالث ضحية يمينيته، والصراع في تاريخنا هو الصراع بين اليمين واليسار، وإذا طفت على السطح بعض الشعارات السياسية، فقد كانت لحمة الصراع وسداه اجتماعية؛ وكانت جماهير اليسار مع كل قوة

(١) المرجع نفسه، ص١٣.

تصدت للحكم الرجعي؛ وكان المجتمع نهب سيطرة الحكام والتجار والمرابين؛ وكلما نمت ثروة هؤلاء وازداد بذخهم وترفهم كان ذلك على حساب المسحوقين المستضعفين الذين كانوا بذور الثورات المتعاقبة في التاريخ»[١].

ويقول في موضع آخر: «من حق الفتيان والصعاليك على الباحثين أن يدرسوهم كتيار اشتراكي ثوري، كان له أثره في ظروفه؛ ولا تزال آثاره موجودة في أيامنا هذه»[٢]، ويقول عن القرامطة: إنهم «حققوا نظاماً اجتماعياً أقرب إلى الشيوعية منه إلى الاشتراكية»[٣].

إنه التصور نفسه الذي نجده عند الكثيرين من أمثال محمد عابد الجابري، الذي ـ وعلى الرغم من بذله جهداً في تحقيق ما أسماه بالقطيعة الإبستمولوجية مع التراث ـ وقع فريسة لعملية الإسقاط هاته، التي جعلته يقول في حق ابن سينا: «لقد كان من الضروري إبراز ذلك الوجه الظلامي الغنوصي في ابن سينا حتى نتمكن من تصحيح صورته في وعينا، ونتعود على قراءة تاريخنا على ضوء معطياته الفعلية لا تحت ضغط طموحاتنا الراهنة»[٤]. أما روح الرشدية ـ في نظره ـ فإن «عصرنا يقبلها؛ لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب: في العقلانية والواقعية والنظرة الإكسيومية والتعامل النقدي»؛ ولذلك، فإن تبني روحها يعني «القطيعة مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية»[٥]، ويصدر الجابري، في هذا التحليل، عن رؤية صاغها في مكان آخر بقوله: «لا بد، إذن، ونحن نصدر عن موقف نقدي ينشد التغيير، من التحرك أيضاً من موقع إيديولوجي واعٍ؛

(١) فائز إسماعيل، مرجع سابق، ص٥٩، (والتشديد لي).
(٢) المرجع نفسه، ص٦٢، (والتشديد لي).
(٣) المرجع نفسه، ص٦٥، (والتشديد لي).
(٤) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص٥٥، ٥٦.
(٥) المرجع نفسه، ص٧٥.

أي: لا بد من الصدور عن موقف تاريخاني، موقف يطمح، ليس فقط إلى اكتساب معرفة صحيحة بما كان؛ بل أيضاً إلى المساهمة في صنع ما ينبغي أن يكون؛ وهو بالنسبة للمجال الذي نتحرك فيه: الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة، اتجاه تصفية الحساب مع ركام، ولا نقول رواسب، اللامعقول في بنيته»[1].

ولنتساءل معاً: ألا تحمل هذه النصوص بصمات إيديولوجية الإسقاط المفاهيمي المعاصر على التراث، بالقدر الذي أثر فعلاً في مشروع إعادة كتابة تاريخنا الحضاري العام؟.

فبالنظر في مجمل الكتابات التي اشتغلت بإعادة كتابة تاريخنا الثقافي لا يمكننا الوقوف إلا على نماذج أكثر همها الاشتغال بقضايا الصراع الإيدولوجي؛ تغيب فيها ـ بشكل واضح ـ معالم البحث الموضوعي، والأسئلة البريئة التي تمخضت بسبب الجدال المرير الذي دار بين التيارات الفكرية ـ الإيدولوجية بخصوص هوية المجتمع العربي ومستقبله؛ الشيء الذي جعل القراءة الإيدولوجية للماضي لا تكتفي بإلقاء شبكة من التصورات والمبادئ المسبقة على التراث، «بل تحيطه بنسيج من العواطف والتخيلات، وتسبغ عليه ألواناً منوعة؛ حتى يرتاح الوعي التاريخي الجماعي، ويترسخ الاقتناع بصحة الموقف وسلامة الموقع»[2].

إن استناد التحليل الماركسي العربي المعاصر إلى الخلفية الإيدولوجية في التعامل مع التراث من جهة هموم الحاضر وانشغالاته وصراعاته، أدى إلى طغيان الاشتغال الإيدولوجي على الرؤية؛ الشيء الذي أثر بشكل كبير في المنهج المتعامل به مع التراث؛ بل وأفرز لنا تياراً متعصباً لعقائده الحزبية، ولرموزه ونصوصه. يقول علي حرب موضحاً هذه الخلاصة:

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٥٢.
(٢) ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الإيديولوجيا، ص١٦٩.

«الجماعة المتعصبة لعقائدها، المتحزبة لرموزها، المرابطة عند نصوصها، المؤمنة باصطفائها وتمايزها؛ غالباً ما تتوسل الآراء والمقولات والنظريات لإفراغ ما تكنه من عداء تجاه غيرها من الجماعات؛ وهذا هو شأن كل جماعة عقائدية إيديولوجية يتخذ أهلها من النصوص وأصحابها، ومن الأصول وواضعيها، متاريس لشن الحرب، بالكلام أو بغيره، على من يعتبرونهم خصومهم في العقيدة أو المذهب أو الموقف، ولا غرابة، فالذي يبني خياره ويقوم موقفه على ذم سواه من ذوي العقائد الأخرى وعلى رذل عقائدهم؛ لا يمكن إلا أن يقف منهم موقفاً مشوباً بالكراهية والعداوة، ومن هذا شأنه، فرأيه يتبع أبداً هواه، يصدر عن نرجسيته، ويعبر عن إرادة تمايزه، ويخفي منزعه الاصطفائي العنصري»[1].

هكذا يتبين كيف يعيق التعصب الإيدولوجي القراءة الموضوعية للتراث؛ وهو ما يمكن أن نلمسه في مجموع الكتابات المنغلقة على ذاتها؛ وخاصة منها تلك التي لا تتدبر معنى من معاني النص المتعصب له، ولا تسعى إلى الكشف عن حقيقة من حقائقه التي لم تنكشف، وإنما همها ودأبها أن تثبت خطأ الغير وضلال الخصم، وأن تؤكد أن ما تراه هو الأحق والأصوب والأسلم[2].

وللقيام بهذه المهمة الفكرية الصعبة والشائكة يجمع كافة مفكري الخطاب الماركسي العربي المعاصر على ضرورة تبني المنهجية الماركسية بشقيها المادي التاريخي والمادي الجدلي؛ وذلك لأن صياغة رؤية علمية للتراث ـ كما يقول توفيق سلوم ـ والتي تتزايد أهميتها في الصراع العقائدي والاجتماعي ـ السياسي بعالمنا العربي؛ «تتطلب ـ فيما تتطلب ـ الاهتداء بالمنطلقات الفكرية والمنهجية العام التي وضعها كلاسيكيو الماركسية

(١) علي حرب: لعبة المعنى (فصول في نقد الإنسان)، ص١٧٦.
(٢) المرجع نفسه، ص١٧٧.

اللينينية، والاستفادة من خبرة نضالهم ضد شتى ألوان ابتذال نظريتهم الثورية وتشويهها»[١].

ولعل التأكيد على هذا الضرب من الاستفادة راجع ـ وكما يقول مهدي عامل ـ إلى أن «الماركسية هي الفكر الوحيد الذي بوسعه أن يقوم بعملية النقد الذاتي بلا خوف؛ لأن النقد الذاتي هو القوة الدافعة لتطوره وحيويته؛ بل فلنقل إنه يكون الشكل الرئيسي لتطوره»[٢].

فلا غرابة ـ إذن ـ في تأكيد أقطاب الفكر الماركسي العربي المعاصر على هذا النوع من المواقف والرؤى؛ إذ سيلاحظ المتتبع لمسار الكتابات الماركسية العربية المعاصرة، بدون شك، ثقل الهاجس الذي شغل اهتمام أصحابها وهم يحاولون ترسيخ أدبيات البحث الماركسي في بنية الثقافة العربية المعاصرة، وقد ازدادت حدة هذا الهاجس بدخول المفكرين الماركسيين العرب حلبة الصراع ضد باقي التيارات الفكرية الأخرى المختلفة إيديولوجياً مع تياراتهم؛ حاولوا خلالها إثبات شرعية المرجعية التي يستندون إليها، وقوة المنهج الذي يتوسلون به في معالجة مختلف القضايا وأشكال العلاقة بالتراث؛ بحيث تم النظر إلى هذا الأخير لا باعتباره قضية الماضي فقط، ولكن باعتباره قضية الحاضر ذاته؛ وقد أدى هذا اللون من التفكير إلى البحث عن الحل العلمي للإشكال المطروح، الذي يضمن، كما يقول حسين مروة، معرفة التراث معرفة ثورية؛ على اعتبار «أن ثورية الموقف من قضايا الحاضر؛ تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث، أي: لمعرفته معرفة ثورية؛ أي: لبناء هذه المعرفة على أساس من إيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر؛ أي

---

(١) توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، ص٤٩.

(٢) مهدي عامل: مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ص٣٧٣.

القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي لإنتاج التراث الفكري في الماضي»[١].

إن هذه الرؤية وهي تسعى إلى تطبيق المنهج المادي التاريخي، ومن ثم الاستناد إلى مرجعيته الماركسية، تصدر عن ذهنية تنظر إلى عملية الربط بين الموقع الثوري المفترض وبين الموقف الثوري من التراث من زاوية نظر محددة سلفاً تظهر معالمها بالنظر، كذلك، في غائية البحث التراثي في المجال التداول الماركسي العربي المعاصر.

فمن جهته ذهب حسين مروة إلى أن الغاية الكبرى من ذلك تكمن في «حل مشكلة الموقف من التراث على وجه يضمن لنا تحقيق غرضين: كيفية استيعاب التراث بشكل جديد، أولاً، وكيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد، ثانياً، في مجال تحرير الفكر العربي الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللإيديولوجية البرجوازية بتداخلها التاريخي في البنية الاجتماعية العربية المعاصرة (...) أما كيفية توظيف هذا الشكل من الاستيعاب، فهي ـ بالدرجة الأولى ـ وضع صورة التراث في إطارها التاريخي (...) [حتى] نمتلك رؤية علمية لا للقوى الاجتماعية المتصارعة داخل بنية المجتمع ذلك بكل خصائصها التاريخية وحسب، بل أيضاً رؤية الأشكال الفكرية والإيدولوجية للصراع بين تلك القوى، ورؤية هذه الأشكال بصيغتها التاريخية المحددة بشروط المستوى النسبي لتطور المعرفة حينذاك»[٢].

إن تبني هذه الرؤية مبني على خلفية تدعي أنها الكفيلة بالكشف عن جوهر علاقات التراث بوضعه التاريخي من ناحية أولى؛ وبالكشف، من ناحية ثانية، عن جوهر العلاقة الموضوعية بين حركة التحرر العربية

(١) حسين مروة: النزعات ١/١٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨.

الحاضرة والجوانب الثورية وغير الثورية في حركة التاريخ العربي الإسلامي، وتذهب هذه الخلفية إلى أن الوظيفة الأساسية لهذا النوع من الكشف، بكلتا ناحيتيه، هي انكشاف الأبعاد التاريخية في الماضي وأبعادها الجديدة في الحاضر؛ وإضفاء صفة الأصالة على صفتها المعاصرة، من جهة الوصول إلى رؤية الأصالة والمعاصرة في توافق وتفاعل، ونفي ما أحدثه الفكر الاستعماري والفكر البرجوازي العربي من ترسيخ وهم التعارض بينهما:

أما طيب تزيني فقد حدد الأهداف من البحث التراثي في نوعين اثنين؛ يتعلق أولهما بإنجاز نظرية تراثية تعيد إلى الفكر العربي اعتباره، ومن ثم تطويرها عبر اكتشاف سياقيه التاريخي والتراثي وضبطهما؛ في حين ينهض الهدف الثاني بتوظيف نتائج ذلك الفهم العلمي على احتياجات المرحلة الراهنة من حياة الطبقات والفئات التقدمية في المجتمع العربي القائم ومقتضياتها وآفاقها.

وبناء على هذه الرؤية، يحدد طيب تزيني حدود معادلة ثلاثية الأطراف يحتل التراث، فيها، موقعاً مهماً جداً، وهي: الثورة الاجتماعية الاشتراكية، والثورة الثقافية والثورة في بحث التراث؛ إذ يتطلب تحقيق الأولى إنجاز الثانية، ويتوقف إنجاز الثانية على بحث قضية التراث العربي، وعليه، لا تصبح القضية، بحسب هذه الرؤية، «قضية تراثية فحسب، وإنما كذلك اجتماعية وسياسية وثقافية عامة»؛ وذلك لأن «تسييس تلك القضية على نحو واع وقاصد ومفصح عنه، لا يمكن إلا أن يؤخذ بعين الاعتبار العميق، إذا أريد لهذه الأخيرة أن تجد حلاً صحيحاً»[1].

وفي محاولته للإجابة عن السؤال المعقد الذي ولدته طبيعة الرؤية

(١) طيب تزيني: من التراث إلى الثورة، ص٣٣٠.

بخصوص العلاقة بالتراث، المستندة إلى الخلفية الماركسية، والخاص بأبعاد وآفاق العلاقة بين التراث الفكري من طرف، وبين القضايا النظرية والعملية للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطن العربي، من طرف ثان؛ أقول: في محاولته للإجابة عن هذا السؤال، يجعل طيب تزيني من التراث العربي «في وجهه التقدمي، طريقاً إلى الواقع العربي الراهن في اتجاهاته الثورية الممكنة؛ أي: في اتجاهات وحدة النضال الاشتراكي والقومي؛ تلك هي، في الحقيقة، المهمة الفكرية المسيسة للرؤية الجديدة لذلك التراث»[١].

إن إشراك التراث الفكري العربي في تبرير مشروعية تثوير ما تسميه الأدبيات الماركسية بالمرحلة القومية المعاصرة في الوطن العربي؛ والذي هو جزء من النضال الاشتراكي والقومي العربي؛ يتأسس على عدة خلفيات لعل من أبرزها عدم ترك التراث حكراً على من تسميهم هذه الأدبيات بأصحاب الفكر اللاتاريخي واللاتراثي، المعادين للفكر التقدمي الاشتراكي البديل؛ وبهذا وذاك تصبح «المعركة على التراث معركة طبقية شاملة تبرز في الحقول الإيدولوجية النظرية والسياسية والأخلاقية والفنية والأدبية»[٢].

وعليه، يجد التراث نفسه، وفق هذا التصور «دائماً، وبشكل أو بآخر، مقحماً في إحدى حلقات الدائرة السياسية العربية المعاصرة»[٣]؛ ومسهما في تثوير الجماهير، «أي: تحويلها إلى الوضع الثوري، انطلاقاً من الموجبات والاحتياجات والآفاق الثورية للمرحلة القومية المعاصرة العربية»[٤]؛ هذه الأخيرة التي تقتضي التسلح، في نظرهم، بالرؤية المادية التاريخية بغية فهم جدلية الحاضر والماضي، التي تمكن ـ كما يقول خير الله

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٤٣.
(٢) المرجع نفسه، ص٣٤٧.
(٣) نفسه.
(٤) المرجع نفسه، ص٣٥٧.

سعيد ـ من «دراسة العناصر الحية للتراث، ودراسة علاقته التاريخية بقضايا الماضي في ضوء القضايا والمشكلات والأسئلة التي يطرحها الحاضر بحكم التسلسل في منطق الحركة التاريخية، حركة التطور والصيرورة التي لا تعرف الانقطاع إلا جزئياً وظاهرياً فحسب؛ ومؤدى هذه العملية بكاملها لا يقتصر على فهم التراث وقيمه التقديمة والرجعية معاً، فهماً منطقياً عقلانياً حضارياً وحسب؛ بل يصل بنا هذا المؤدى إلى نهاية ذات شأن كبير، هي تمكين الحاضر نفسه، الآن الحالي، من اكتشاف المبررات الأصيلة لوجوده وكينونته؛ أي: اكتشاف الجذور التاريخية لهذا الوجود وهذه الكينونة؛ وتلك مسألة لا بد من مواجهتها في قراءتنا للتاريخ ـ نقدياً ـ، أي: لا بد من ربط الظواهر بعضها ببعض بخيطها التاريخي (. . .) وهنا تفرض الضرورة الموضوعية علينا أن نعيد بدقة تركيب حقيقة الماضي»[(١)].

إن اشتغال الفكر الماركسي العربي المعاصر بقضية التراث، وسعيه الحثيث لإعادة تركيب أجزائه بما يخدم أفق تصوره للثورة العربية؛ اصطدم منذ أول وهلة بالواقع المعقد الذي تسبب في إفشال إنجاز النهضة العربية منذ أكثر من قرن من الزمن؛ ولعل من أبرز المشكلات التي عانى منها الفكر الماركسي العربي المعاصر، ولا يزال، مشكلة طموحه القوي لتحقيق ما يسميه بالمشروع التقدمي الثوري، الشيء الذي أفرز داخل كتاباته العديد من المفاهيم والتصورات التي تصب كلها في اتجاه واحد، هو النضال الإيدولوجي عن طريق الفكر؛ مما شكل من مجموع ما أُلف في هذا الباب فكراً سياسياً وإيديولوجيا بالدرجة الأولى، انعكس بشكل كبير على علاقته بالتراث، كما بالواقع. يقول فؤاد خليل مبرراً هذا الاختيار: «لا بد من أن

---

(١) خير الله رشك سعيد: «جدلية العام والخاص في الموروث الإسلامي»، مجلة الوحدة ـ ع٣٥، ٣٦، س٣/١٩٨٧، ص١٣٥، ١٣٦.

يسجل بأن الفكر الماركسي [العربي] كان منذ ولادته فكراً تغييرياً بصورة أو بأخرى (...) وقد تبنى في ضوء التزامه هذا تراثاً تقدمياً عريضاً، أهله لأنه يتحول إلى تيار تاريخي من بين تيارات الفكر العربي، وأن يشكل رافداً رئيسياً من روافد مرحلة النهضة، وعليه كانت تعبيرات الفكر الماركسي السياسية تلتزم بالنضال الإيدولوجي والطبقي في سبيل مشروع التقدم التاريخي للشعوب العربية، ولطالما كان هذا المشروع مهمة نضالية استراتيجية؛ فإنه كان يستدعي في طور انتقالي حشد جميع القوى الطبقية المتضررة من الأنظمة البرجوازية التابعة، في تحالف جبهوي ديموقراطي من أجل بناء نظام سياسي يتصدى لبرنامج التحويل الوطني الديموقراطي في كل قطر عربي»[(١)].

في هذا السياق، ولدت الكتابة الماركسية العربية المعاصرة، ولادة مسكونة بإشكال تاريخي يعود إلى مأزق الانتقال من مرحلة التخلف إلى مرحلة الثورة العربية؛ وذلك في ظل نشوء الأحزاب الشيوعية في المجتمع العربي؛ وقد شكلت الفلسفة اللينينية الإطار النظري والسياسي للفكر الماركسي العربي المعاصر، بل ويمكن القول في هذا المقام بأن هذه الفلسفة كانت بمثابة الجسر الذي عبرت عليه الفلسفة الماركسية إلى البلاد العربية؛ كما شكلت ثورة أكتوبر الروسية التي أقامت أول دولة اشتراكية في العالم؛ أول نقطة استفهام داخل مجموعة من الكتابات العربية ذات التوجه الماركسي؛ ويتعلق الأمر بمشكلة الانتقال إلى الاشتراكية في المجتمع العربي.

وفي ظل ذلك الجدال الإيدولوجي المحض الذي شغل اهتمام العديد من التيارات المنتمية إلى الأحزاب الشيوعية العربية، تولدت مشكلة

(١) فؤاد خليل: «الفكر الماركسي بين أن يكون عربياً أو معرباً»، مجلة الطريق، ع٦، س٥٧/١٩٩٨، ص٨٣، ٨٤.

العلاقة بالتراث العربي بالشكل الذي اقتضى - والفكر الماركسي يبحث له عن موقع داخل بنية التفكير العربي - ضرورة التأصيل التاريخي للنظرية المعرفية والخلفية الإيدولوجية التي يستند إليها الماركسيون العرب؛ فكان لا بد من العودة إلى الماضي، تراثاً وتاريخاً، للقيام بمهمتين أساسيتين، هما: تأصيل الفكر الماركسي العربي من جهة؛ والوقوف في وجه باقي التيارات المشكلة لنسيج الفكر العربي المعاصر من جهة أخرى؛ وخاصة منها تلك التي تنظر إلى الفكر الماركسي كتجربة دخيلة على المجتمع العربي بالأساس، وهكذا ظلت «إشكالية الفكر العربي الماركسي المعاصر [كما يقول محمد عابد الجابري] هي مشكل دمج الماركسية كنظرية في الذهنية العربية، والماركسية كممارسة في نشاطات ونضالات الجماهير العربية»[1].

من هنا يمكن لقارئ مدونات الفكر الماركسي العربي المعاصر أن يسجل ملاحظة مهمة في هذا السياق، وهي أن كتابات طيب تزيني وحسين مروة ومهدي عامل وتوفيق سلوم، وغيرهم من مفكري التيار الماركسي العربي المعاصر، تدخل في إطار ما يمكن تسميته بتجديد الفكر الماركسي العربي تبعاً لمجموع التحولات المحلية والدولية، وبناء على تزايد حالات الإخفاق الإيدولوجي والسياسي الذي منيت به تجربة الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي، ناهيك عن إحساسها بالفقر الإيدولوجي الذي عكسه عجزها عن امتلاك ناصية التغيير الحقيقي؛ ولذلك حاولت هذه الكتابات، قدر جهدها، التخلص من النظرة الصلبة في علاقتها بأصول الفلسفة الماركسية. يقول إلياس مرقص، وهو من الشيوعيين العرب القدامى، معبراً عن هذا الإحساس الإيدولوجي: «تحت اسم الماركسية نشرت الأحزاب الشيوعية المحلية إيديولوجية غربية جمعت الجمود العقائدي والذرائعية الانتهازية:

(١) محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقديمة، ص١١٧.

تطبيق صيغ قديمة على أوضاع جديدة؛ اختيار النصوص لتبرير التقلبات المستمرة؛ رفع النظرية إلى مستوى اللاهوت، وإنزالها إلى مستوى التكتيك الآلي (. . .) والطابع العام المسيطر على الفكر والعمل: انفصال النظرية عن الممارسة، وانفصال الممارسة عن النظرية»[١].

على هذا الأساس يمكننا التأكيد على أن الاهتمام بالتراث داخل الكتابات الماركسية العربية المعاصرة، ما كان له أن يكون بالشكل الذي هو عليه اليوم لولا الأزمة الإيدولوجية التي تعيشها الأحزاب الشيوعية في المجتمع العربي؛ والتي كان من الواجب عليها إنتاج فكر يستطيع دمج قضية التراث في قضية النضال الإيدولوجي.

ولعل من أبرز ما سعى بعض الماركسيين إلى إنجازه العمل على تعريب الفلسفة الماركسية؛ ذلك أنه إذا كان من أبرز المهام الملقاة على عاتق الماركسيين العرب المعاصرين، العمل على إظهار التطبيق الخلاق للمنهجية المادية الجدلية بإعادة اكتشاف الماركسية اللينينية في الظروف الخاصة المميزة لكل بلد؛ فإن من أولى الأولويات، في هذا المقام، العمل على إعادة اكتشاف الماركسية في ضوء التاريخ العربي؛ وذلك هو المطلوب منا، يؤكد توفيق سلوم «على طريق وضع ماركسيتنا القمينة حقاً بتغيير الماضي، والتنبؤ بالمستقبل»[٢]؛ خاصة والمطلوب إنجازه، بخصوص هذه القضية، البرهنة التاريخية على صحة الفرضيات الماركسية باعتماد الماضي، تاريخاً وتراثاً؛ على غرار ما فعله جل الماركسيين في بلدانهم؛ إذ «قام ماركس وإنجلز ولينين، وغيرهم من مفكري الماركسية، بهذه المهمة في ضوء تراث بلدانهم؛ وعلينا نحن الماركسيين العرب أن نتابع العمل بهذا

(١) إلياس مرقص: الماركسية في عصرنا نقلاً عن محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص١١١.

(٢) انظر بتفصيل: توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية، ص٣٧.

الاتجاه حتى يحق لنا أن نردد مع لينين قوله: إن النظرية الماركسية «تنبع من الخبرة الثورية والفكر الثوري لكافة بلدان المعمورة[(١)]»[(٢)].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحديث عن تعريب الماركسية، باعتماد التراث، لا يعني، في نظر بعض الماركسيين العرب، ترجمة المؤلفات الماركسية إلى اللغة العربية، بقدر ما يقصد به، في المقام الأول، «تقديم الفكر الماركسي في قالب عربي، وعرضه في صورة قريبة من مدارك الجمهور العربي»؛ ذلك أنه «إذا كانت الاشتراكية العلمية قد اجتذبت بعض الفئات التي رأت فيها نقيضاً للرأسمالية كمرادف للاستعمار والإمبريالية، وتحقيقاً لتطلعاتها نحو العدالة الاجتماعية؛ فإن أساس الاشتراكية الفلسفي ـ أي: المادية الديالكتيكية والتاريخية، لا يزال يمثل بالنسبة للكثيرين فكراً مستورداً، نما وترعرع في أحضان الغرب المادي، ولا يصلح للتطبيق في ظروف الشرق الروحاني؛ وكان الرد على هذه المزاعم يقوم، عادة، في تشبيه الماركسية بالدواء الذي صنع في بلد ما، وينفع للعلاج في بلد آخر مغاير تماماً»[(٣)].

وبحسب هذا الفهم، لا يرتبط تقديم الماركسية في لبوس تراثية، باعتبارات تخطيطية وعملية ـ سياسية، وبمقتضيات الدعاية والتحريض فقط؛ وإنما تمليه، أيضاً، مجموعة من الاعتبارات المنهجية والنظرية، التي لا تقل شأناً وأهمية. «فالماركسية [كما يقول توفيق سلوم] تتطلع إلى تقديم رؤية فلسفية شاملة، نظرية متكاملة إلى الكون كله والتاريخ العالمي بأسره؛ وإن كانت قد صيغت، أول الأمر، في ضوء اللوحة الأوروبية فحسب، والبرهان على شموليتها يستلزم تبيان أن موضوعاتها الأساسية تصح، فيما

---

(١) لينين: المؤلفات الكاملة: ٢١/ ٤٠٢ نقلاً عن توفيق سلوم ـ المرجع السابق.

(٢) توفيق سلوم: المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص٣٤.

تصح، على الشرق وتاريخه أيضاً، فالتدليل على صحة أفكار، من مثل القول بأولوية الوجود الاجتماعي على الوعي الاجتماعي؛ وبالصراع الطبقي قوة محركة للتاريخ البشري (. . .) إنما يعني، ضمناً، إثبات صحتها بالنسبة لتاريخ بلداننا الاقتصادي والاجتماعي والفكري، وإذا كنا، لبعض الأسباب، لا نستطيع إثبات ذلك، فكيف نرد على إنكار الخصم لشمولية الماركسية ولعلميتها تالياً؟ وكيف نقنع الآخرين بقدرة المادية الدياليكتيكية والتاريخية على استشراف آفاق مستقبل مجهول، إذا وقفنا عاجزين عن تطبيقها على ماض معروف أو حاضر قائم؟»[(١)].

في سياق هذه الأسئلة الشائكة والملحة في آن واحد، وبموازاة مع مجموع التحولات السياسية والإيدولوجية والثقافية في المجتمع العربي، ورغبة في الانخراط الفعلي في مساءلة قضايا النهضة والتغيير؛ «أخذ المثقفون الثوريون (اليساريون) المنتظمون في صفوف أحزاب ثورية؛ وغيرهم من الذين يحومون حولها، يجدون أنفسهم أمام مهمة شائكة وشائعة في آن واحد؛ تلك هي دراسة التراث (والتاريخ) العربي، ودراسة الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الاقتصادي والسياسي والفلسفي، بهدف الوصول إلى موقف هذا الأخير من ذلك التراث أولاً، أي: تحديد فيما إذا كان هذا التراث يمثل، بشكل أو بآخر، أحد مصادره أو محرضاته التاريخية والتراثية؛ وثانياً بهدف الانطلاق إلى التراث الليبرالي البرجوازي الأوروبي في مرحلته الأولى التقدمية خصوصاً، لتمثله واستيعابه واختزانه عبر ذلك الفكر»[(٢)].

إنه بهذا الفهم يتم التمييز، في التعامل مع قضية التراث، بين الاستعادة الآلية وبين الاستلهام والتبني التراثيين. يقول طيب تزيني موضحاً

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٦.

(٢) انظر طيب تزيني: من التراث إلى الثورة، ص٣٦٨.

هذه النقطة «إننا لا نعود إلى الماضي لنعب منه عباً كيفما اتفق باسم الماضي القومي أو الديني العريق، بل إننا نستعيد ذلك الماضي استعادة اختيارية حرة، أي: تراثية، استعادة متبصرة بموجبات ومقتضيات المرحلة القومية المعاصرة في الوطن العربي، وبآفاقها المستقبلية التقدمية»[(١)].

وبناء عليه، تقوم منهجية الاختيار، التي تحدث عنها النص السابق، على قاعدتين متكاملتين، تتعلق أولاهما بالاستلهام التراثي، في حين تتعلق ثانيهما بالتبني التراثي، وهكذا؛ وعبر القاعدة الأولى، تتم استعادة التراث ومساءلته بهدف الإسهام في حل مشاكل الحاضر دون إلزام الباحث بتبني موقف من ذلك التراث تبنياً عشوائياً أعمى، وعلى أساس من التقديس المسبق له؛ وذلك لأن الاستلهام يتجه إلى العنصر النسبي في الماضي؛ أي: العنصر الذي أصبحت قيمته مقترنة فقط بالموجبات والمقتضيات الإيدولوجية للمرحلة القومية المعاصرة، وبهذا النوع من المنهجية «يتاح لنا على ذلك الطريق [يقول طيب تزيني] التأكيد بأن أسلافنا قد قاموا بما نقوم به نحن راهناً: لقد قاموا بالتصدي للجبرية الغيبية، بالرغم من المواقف الخاطئة معرفياً، التي وقعوا فيها»[(٢)].

وعلى هذا الأساس، تؤدي منهجية الاستلهام التراثي، إلى غض النظر عن القيمة المعرفية للماضي، والتركيز، من ثم، على قيمته الإيدولوجية المشتركة؛ وهو بهذا خالف التبني التاريخي التراثي الذي يتعلق بالماضي في وجوده المطلق، ولا يستمد قيمته من المرحلة القومية المعاصرة «حينما توظفه في خدمتها فحسب، وإنما أيضاً منه نفسه بصفته حدثاً تاريخياً أنجز في مرحلة قومية منصرمة»[(٣)]؛ الشيء الذي يبين بوضوح أن استعادة

(١) نفس المرجع، ص٢٧٥.

(٢) نفسه، ص٢٧٧.

(٣) نفسه، ص٢٧٨.

التراث، سواء بالاستلهام أو التبني وفق هذه الرؤية، لا تعني أخذ الجوانب التقدمية منه، كما هي على عواهنها، وإنما هي «استلهام تراثي وتبنٍّ تاريخي تراثي منطلقان من مقتضيات الثورة الثقافية الاشتراكية في الوطن العربي، التي تسير جنباً إلى جنب مع الثورة الاشتراكية الوحدوية، بحيث تبرز وحدة التراث العربي الفكري التقدمي بالثقافة العربية التقدمية المعاصرة أولاً، وبمنجزات الفكر الاشتراكي العلمي الحديث والمعاصر ثانياً»[(١)].

نحن ـ في هذا النص ـ أمام صورة واضحة المعالم للمهمة الصعبة والشائكة الملقاة على عاتق الباحثين الماركسيين العرب المعاصرين؛ والمقصود بذلك جعل التراث أداة لتحقيق الثورة الاشتراكية العربية، كما تلح عليها الأدبيات الماركسية عامة؛ ولعل هذا ما يفصح عنه تأكيد تزيني على أن الباحث الماركسي العربي حينما ينظر إلى تراثه الفكري من خلال احتياجات وطموحات الواقع الراهن؛ فإنه لا يسعه إلا أن ينجز ذلك «من خلال الفكر الاشتراكي الثوري، الذي يشكل فكر الواقع ذاك باتجاهاته الثورية»[(٢)].

على هذا النحو، تظهر جلياً الرؤية التي تؤكد ضرورة بحث قضية التراث بموازاة مع البحث عن شروط تحقيق الثورة الاجتماعية العربية؛ يؤدي خلالها التراث وظيفة مهمة للتمكين لهذه الرؤية من ترسيخ الجذور في عمق التاريخ العربي؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هناك إلحاحاً واضحاً ومستمراً على ضرورة اتخاذ التراث سلاحاً لمقاومة باقي التيارات المشكلة لنسيج المجتمع العربي ومهاجمة فكرها وثقافتها؛ وعلى هذه الأرضية يتأسس مشروع إشراك التراث في عملية تحقيق الأهداف الإيدولوجية المعلن عنها باسم الثورة الاجتماعية والثقافية في المجتمع

(١) المرجع السابق، ص٣٧٧.
(٢) نفسه، ص٣٥١.

العربي، على خلفية تتكون ـ كما يقول طيب تزيني ـ من مسوغين متداخلين هما:

١ ـ استمرار التراث ذاك في تلك المرحلة، وتكوينه، من ثمّ لبعض عناصر هذه الأخيرة.

٢ ـ تحويل ذلك التراث إلى أداة قمع في أيدي إيديولوجي الطبقات المنهارة، والتي توجهها، بحسب هذا الرأي، ضد التنظيمات السياسية والإيدولوجية الممثلة للطبقات الكادحة، ومن ثمّ إلى أداة لجم يوجهها أولئك الإيدولوجيون ضد الطبقات الكادحة هذه[١].

من هنا جاءت المقدمة النظرية التي ألفها طيب تزيني، الذي يعتبر من أبرز المنظرين الأساسيين للقراءة الماركسية العربية المعاصرة للتراث، الملحين على ضرورة رؤية التراث من داخل الحاجيات الإيدولوجية للتيار الذي ينتمون إليه، وتعود القيمة الفكرية لهذه المقدمة لطبيعة الرؤية التي صيغت بها وما تحمله من آفاق بخصوص بحث قضية التراث. يقول على سبيل المثال: «هكذا وضعنا خطة المشروع[٢] (. . .) ولكننا توصلنا ـ في نطاق تعاظم واتساع دائرة الاهتمام بالتراث العربي اهتماماً منطلقاً من مواقع ومواقف علمية تراثية واجتماعية طبقية وقومية وإيديولوجية وسياسية راهنة ـ إلى قناعة جازمة مثل هذا المشروع التاريخي التراثي؛ يقتضي، بل يشترط أن يمهد له بمقدمة شاملة تبحث في القضايا النظرية المنهجية الرئيسية المتعلقة بالتراث عموماً، وبالتراث العربي الفكري خصوصاً»[٣].

---

(١) انظر بتفصيل المرجع نفسه: ص٣٤٤.

(٢) المقصودية به: (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بواكيره حتى المرحلة المعاصرة) وهو مشروع في اثني عشر جزءاً، صدر الجزء الأول منه عام ١٩٧٦م بعنوان (من التراث إلى الثورة)، والجزء الثاني عام ١٩٨٢ بعنوان (الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى).

(٣) من التراث إلى الثورة، ص١٣.

لقد بسط طيب تزيني في هذه المقدمة المعالم الكبرى والإطار النظري للمنهجية التي تتوخى الرؤية الماركسية العربية المعاصرة تحقيقها وهي تتعامل مع التراث، قضية ومعرفة وتاريخاً وهوية؛ بحيث منحها تعبيراً يفصح عن إحدى مهماتها الأكثر أهمية، وهي الإسهام في إنجاز الثورة الثقافية في الوطن العربي، وبالطريقة التي اختارها التيار الإيدولوجي الذي ينتمي إليه فكرياً. يقول موضحاً هذا الأمر: «لقد ظهر لنا (. . .) أن بحث قضية التراث العربي يدخل في نطاق قضية الثورة الثقافية؛ وأن بحث هذه الأخيرة يدخل في نطاق الثورة الاجتماعية الاشتراكية في الوطن العربي؛ بمعنى أن بحث قضية التراث مشروط ببحث الثورة الثقافية، وبحث هذه الأخيرة مشروط بالتصدي لقضايا الثورة الاجتماعية الاشتراكية»[(١)].

وعليه، لم تعد قضية التراث قضية تراثية فحسب، بقدر ما أصبحت قضية اجتماعية وسياسية وثقافية عامة كذلك؛ مع الأخذ بعين الاعتبار «أن تسييس تلك القضية على نحو واع وقاصد ومفصح عنه، [يقول طيب تزيني موضحاً] لا يمكن أن يؤخذ بعين الاعتبار العميق، إذا أريد لهذه الأخيرة أن تجد حلاً صحيحاً. إذ مع الإشارة إلى أهمية الجانب الأكاديمي من البحث التراثي الذي ينجزه باحثون تراثيون مسيسون وغير مسيسين مباشرة، لا يفوتنا التأكيد على أن نظرية التراث المقترحة هنا ترى مهمتها القصوى في العمل على اكتشاف وحدة الفكر العربي في سياقه التراثي، بعد أن يكون قد بحث واستقصي في سياقه التاريخي، [و] خلق جسوراً عميقة بينه وبين الحاضر العربي في احتياجاته الشاملة، الاجتماعية والاقتصادية والقومية والثقافية الإيدولوجية؛ أي: بينه وبين المرحلة القومية المعاصرة»[(٢)].

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٣٠.

(٢) نفسه، ص٣٣٠، ٣٣١.

وإذا دققنا النظر في هذا النص، وغيره من النصوص التي قدم من خلالها طيب تزيني مشروع رؤيته الجديدة للتراث؛ أمكننا ملاحظة الطابع الإيدولوجي الذي يحكم منهج العمل الذي ينبغي أن يلتزم بمقتضيات المرحلة العربية الراهنة، من جهة، وأن يتمثل المفهوم الجديد الذي تمت صياغته داخل النظرية التراثية الجديدة من جهة أخرى؛ والمقصود به مفهوم (الجدلية التاريخية التراثية) الذي يمكن من خلاله التميز «بين موقف أولئك الذين أنشأوا المادة التاريخية المكتوبة (من فلاسفة وعلماء واقتصاديين وسياسيين... إلخ) من طرف، وموقف المؤرخ والباحث التراثي منها، وكذلك الموقف المتخذ تجاه هذا الأخير، من طرف آخر»[1]، وعلى هذا الأساس، لم يعد من واجب المؤرخ الاقتصار على «غايات تاريخية عامة فحسب، وإنما تكتسب هذه التاريخية إطاراً أكثر ضيقاً وعيانية؛ إطاراً ذا أبعاد طبقية وقومية وإنسانية عالمية متميزة»[2].

وحتى تظهر جلياً حقيقة التخرب في البحث التراثي، من الوجهة الماركسية العربية المعاصرة، يقدم تزيني مفهومين أساسيين؛ يقوم أولهما على أساس من النزعة الذاتية سواء أكانت اجتماعية أم سياسية أم ثقافية... إلخ، ينطلق خلالها الباحث، الآخذ بها، من موقف نفعي مباشر وغير متماسك وغير واضح الرؤية الذاتية تجاه الواقع الاجتماعي الطبقي والإنساني والقومي، وتجاه الوضع الإيدولوجي العام، وفي هذه الحالة يكون الباحث معرضاً لتحزب لصالح شخصية أو فئة اجتماعية أو اتجاه فكري ما؛ ولكن دون أن يكون ذلك مرتبطاً بعملية تحليل وتركيب يخضع من خلالها، وعلى أساسها تلك الشخصية أو الفئة الاجتماعية أو الاتجاه الفكري لدراسة معمقة.

(١) المرجع السابق، ص٢٤٦.
(٢) نفسه، ص٢٤٧.

إن هذا اللون من التحزب في البحث التاريخي لا علاقة له بالبحث العلمي وبالموقف العلمي الدقيق، وإن كان طيب تزيني قد حاول في هذه المقدمة تفصيل القول بخصوص مسألة التحزب من خلال الفصل بين المعنى الذي تقدمه الرؤية الماركسية للتحزب التراثي والتاريخي، وبين التحزب التعسفي غير المنضبط بالضوابط الطبقية والتوجهات الإيدولوجية، وبناء على هذا الضرب من الفهم الخاص بمسألة التحزب، يتأسس الاهتمام بالتحزب التراثي على بؤرتين: «بؤرة الامتداد التراثي الواقع بين حدث تاريخي ونقطة أخرى لاحقة ضمن الماضي، ويهدف هذا التحزب إلى اكتشاف ذلك الامتداد بصورته الأصلية؛ أي: كما فهم وأخذ من قبل الذين قاموا بتقويم الحدث التاريخي واختيار العناصر التي ألحوا عليها منه (...) أما البؤرة الثانية للتحزب، فتنطلق من (المرحلة القومية المعاصرة) بمقتضياتها واحتياجاتها الراهنة وآفاقها المستقبلية.

فعلى ضوء هذه المرحلة تتم عملية التقويم والاختيار التطبيقية لعناصر الماضي ولعناصر الحاضر التي تمثل، بصورة ما، امتداداً تراثياً لذلك الماضي، وعملية التقويم والاختيار تلك هي، في أساسها، عملية متحزبة للمرحلة القومية المشار إليها. أما التحزب هذا، فهو تحزب للتقدم بكل حدوده وأبعاده في إطار هذه الأخيرة؛ تحزب لها في راهنها المستقبلي، وفي مستقبلها الذي يمر عبر راهنها»[1].

هكذا؛ وفي سياق ما سبق، يمكننا تسجيل نتيجة أولية، وهي أن تقديم قضية الاختيار التراثي بهذا الشكل، يشير إلى نوع من النيات التي يتداخل فيها ما هو علمي - فكري بما هو فكري - إيديولوجي؛ ولعل هذا النوع من التداخل تظهر معالمه حينما تؤكد النظرية التراثية المقترحة الدور الإنمائي للاختيار التراثي، الذي يتجلى من خلال العلاقة الموجودة بين

(١) المرجع السابق، ص٢٦٧.

الهدف العلمي ـ الأكاديمي والهدف العلمي التطبيقي في مسألة مناقشة قضية التراث في المرحلة المعاصرة؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار نوع الإلحاح المتتالي على ضرورة التعامل مع التراث من موقع حاجيات (المرحلة القومية المعاصرة)[١] وهي الحاجيات التي تحكمها الرؤية السياسية ـ الإيدولوجية بالأساس، لنقرأ النص التالي الذي يفصح من خلاله طيب تزيني عن النزعة الإيدولوجية. يقول فيه: «إن نظرية في التراث العربي لا يسعها ـ وهذا يشكل أحد مقتضيات الموقف العلمي الأكاديمي نفسه فيها ـ إلا أن تكون مسيسة، تمارس الاختيار التراثي المنضبط بموجبات واحتياجات وآفاق المرحلة القومية المعاصرة في الوطن العربي.

وبمزيد من التفصيل والإفصاح أقول: إن نظرية جديدة في التراث العربي مدعوة لأن تحدث ثورة في دراسة وتقصي قضايا التراث، بيد أن تلك الثورة لا يمكنها أن تكتسب أبعادها وآفاقها التراثية المبدعة إلا إذا اقترنت بثورة ثقافية في الوطن العربي اقتراناً عميقاً. بل أكثر من ذلك؛ إن تلك الثورة التراثية تشكل، في حقيقة الأمر؛ أي: على صعيد العلاقات الاجتماعية القائمة في الوطن العربي الراهن في آفاقها التقدمية الثورية، أحد جوانب الثورة الثقافية فيه. ضمن هذا السياق للمسألة تبرز علاقة الثورة التراثية بالثورة الثقافية بصفتها علاقة بين الخاص والعام»[٢].

لقد قصدت من خلال ما قدمته في الصفحات السابقة من هذا المبحث، الخاص ببحث بعض خلفيات الرؤية الإيدولوجية في مشروع قراءة التراث في الفكر النهضي العربي؛ قصدت الكشف عن إحدى جوانب الاهتمام بالتراث العربي في الخطاب الماركسي العربي المعاصر، ممثلاً ببعض النماذج الفكرية التي تمكنت من ترسيخ حضورها الفعلي داخل هذا

---

(١) حول هذا المفهوم، تنظر الصفحة ٢٦٢ وما بعدها من المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٧١.

الخطاب من جهة، وداخل الفكر العربي المعاصر من جهة أخرى؛ وقد ركزنا على نموذج طيب تزيني لما يحتله من مكانة فكرية وإيديولوجية استطاع اكتسابها من خلال مجهوده لتقديم نظرية تمهد لمشاريع قراءة التراث العربي باعتماد المنهجية الماركسية، بل ومن خلال ما يتمتع به من جرأة في التنظير والتطبيق الفعلي لهذه المنهجية في أبحاثه ومؤلفاته.

وإلى جانب ذلك، حاولنا ـ قدر الجهد ـ تقديم بعض ضروب الرؤية الإيدولوجية التي حكمت مشروع قراءة التراث لدى هذا التيار الذي استطاع لعقود مضت؛ ولما عرفه المجتمع العربي من تحولات منذ قيام الثورة الناصرية عام ١٩٥٢م، فرض مشروعه الفكري على قطاع عريض من المفكرين والمثقفين، في ظل الصراع الإيدولوجي الذي حكم العلاقات السياسية والفكرية والاجتماعية العربية المعاصرة.

وعلى الجملة يمكن التأكيد على أنه إذا كان عبد الله العروي قد كتب في وقت سابق يقول: «إن الماركسية بالنسبة للعرب، هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة»(١)؛ فإن طيب تزيني يذهب إلى التأكيد على أن نظرية التراث التي اقترحها هي «الوريثة الشرعية لتلك المحاولات»، والتي ينبغي أن تعمل على «تجسيد وإغناء وتطوير المادية التاريخية في نطاق قضية التراث»(٢)؛ الشيء الذي يجعل من كتاباته، على وجه الخصوص، من أبرز المشاريع الكبرى في باب تجديد منهج قراءة التراث وتقويمه وإعماله، انطلاقاً من تحديد الموقف منه؛ ويرجع ذلك، في نظرنا، إلى توفره على قاعدتين أساسيتين؛ تتعلق أولاهما بإخراجه لمقدمة نظرية تتضمن خطة منهجية تقترح نفسها بديلاً من خلال إلغاء ما سبقها وما عاصرها؛ في حين تتعلق ثانيتهما بعمل

---

(١) انظر عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص٦٠.

(٢) طيب تزيني: من التراث إلى الثورة، ص٢٥٤.

تطبيقي يعيد تقديم التراث بشكل يتماشى مع تلك الخطة.

وإذا كان ما قدمناه صورة عامة عن أثر طيب تزيني في مشروع الفكر الماركسي العربي المعاصر، وخاصة في شقه المتعلق بالموقف من التراث؛ فإن مفكراً معاصراً له، استطاع أن يكتسب شهرة ليس داخل هذا التيار فقط؛ وإنما داخل خارطة الفكر التراثي العربي المعاصر؛ بحيث جند قلمه - إلى جانب صوته - لخدمة مشروع إيديولوجي في قالب فكري؛ احتل التراث فيه نصيباً كبيراً؛ والمقصود به: حسين مروة، صاحب مدونة (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)؛ والذي اخترناه نموذجاً لبحث القضية، موضوع هذا المبحث.

فكيف تعامل حسين مروة مع قضية التراث العربي الإسلامي من وجهة نظر مشبعة بالالتزام الإيدولوجي، ومؤمنة بضرورة إشراك التراث في عملية الثورة الثقافية ذات المنحى الاشتراكي؟ وإلى أي حد استطاع - بالمنهجية التي توسل بها في قراءته وتقويمه للتراث الفلسفي العربي الإسلامي - تحقيق معرفة التراث من خلال المعرفة بالتراث؟ وما هي حدود مصداقية قوله الذي قرر من خلاله «أن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على رؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديموقراطية من تراثنا الثقافي، وبين العناصر التقدمية والديموقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر؟»[1].

هذا ما سنحاول التعرف عليه - بإذن الله تعالى - في المطلب الثاني من هذا المبحث؛ الذي خصصناه لبحث إشكال قراءة التراث باعتماد المنهج المادي التاريخي الذي تلح على التوسل به الكتابات الماركسية

---

(١) حسين مروة: النزعات المادية ١/٦.

العربية، التي اتخذناها نموذجاً في هذا المقام، من خلال رؤية الدكتور حسين مروة لهذا الإشكال الشائك والمعقد، إسهاماً في رسم الحدود الحقيقية لعلاقة المعرفة بالإيدولوجيا في الفكر النهضي العربي وبعض آثارها في العلاقة بالتراث.

المطلب الثاني

القراءة بالمنهج المادي التاريخي

نموذج حسين مروة

يعتبر حسين مروة من أبرز مفكري التيار الماركسي العربي المعاصر ومنظريهم؛ وقد اشتهر، إلى جانب طيب تزيني ومهدي عامل، بكتاباته الموجهة أصلاً إلى ترسيخ تقليد الفلسفة الماركسية وأدبياتها المنهجية داخل الفكر العربي المعاصر؛ حتى إنه يعد بالنسبة للبعض مرجعاً في تجربة تطبيق المنهجية الماركسية على تاريخ المعرفة العربية الإسلامية، وخاصة في شقها الفلسفي. يقول عنه أحدهم: «وفضل حسين مروة أنه شق الطريق؛ وأنه أيضاً طرح القضية بكل حدتها، كمهمة فكرية بحثية من الدرجة الاولى، وكمعضلة نظرية - وتالياً عملية - على المفكرين الماركسيين أن يتصدوا جدياً لحلها»[(١)]، ويقول عنه آخر: «إن الجديد الذي قدمه مروة على صعيد البحث التراثي العربي ذو أهمية ريادية تأسيسية؛ وأهميته هذه لا تكمن فحسب في الوصول إلى نتائج نظرية تتعلق بالتراث الفلسفي العربي الإسلامي؛ وإنما - كذلك - وقد يكون هذا هو الأكثر أهمية - في الإسهام الكبير في عملية ضبط القواعد المنهجية للبحث المذكور»[(٢)].

وعلى هذا الأساس، يكون حسين مروة، في نظر الماركسيين جملة

---

(١) ينظر: محمد دكروب في تقديمه لكتاب: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي - لمؤلفه توفيق سلوم، ص٧.

(٢) طيب تزيني: في السجال الفكري الراهن، ص١٥٥.

«قد أرسى حجر الأساس في الدراسة المادية التاريخية للتراث العربي الإسلامي، (. . .) وأسهم بقسط بالغ الأهمية في استجلاء ما يحفل به هذا التراث من عناصر عقلانية ومادية وثورية؛ وفي إبراز القضية التراثية من حيث هي مسألة إيديولوجية ونضالية ملحة»(١).

إن المكانة التي يحظى بها حسين مروة داخل الفكر الماركسي العربي المعاصر، مردها، بالأساس، إلى ما بذله من جهود على مستوى تطبيق المنهج الماركسي وتبيئته؛ ولقد كانت تجربته هاته، هي الثانية من نوعها التي خاضها الفكر الماركسي العربي المعاصر، في إطار الدفاع عن اختياره الفكري انطلاقاً من اختياره الإيدولوجي؛ بحيث اتخذ من التراث مجالاً للدفاع عن هذا الاختيار بحثاً عن المشروعية الفكرية والشرعية الإيدولوجية في نفس الآن؛ وقد سبقه إلى هذه التجربة طيب تزيني؛ الذي ألف سنة ١٩٧١ كتابه الموسوم (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط)؛ معلناً، بذلك، عن الطموح الفكري الملح لتجاوز مجمل الكتابات الماركسية العربية السابقة التي كانت تتناول القضايا الجزئية من هذا التراث؛ ومرسخاً، في نفس الوقت القواعد الأولى لأسلوب جديد في نقد بنية التفكير العربي منذ بواكيره الأولى إلى اليوم؛ وقد تسلح ـ من أجل تحقيق ذلك ـ بجهاز مفاهيمي استثمره في تقوية خط الدفاع عن مشروعه ضد كل المحاولات التي تشكك في قدرات المنهية الماركسية على اقتحام مجال التراث العربي؛ والتأكيد، من ثمّ، على شمولية هذه المنهجية؛ خاصة والماركسيون العرب يعرفون تمام المعرفة أنهم، باقتحامهم لهذا الميدان الجديد، سيفتحون عليهم أبواباً كثيرة من النقد، سواء من داخل التيار نفسه أو من خارجه؛ ولعل هذا ما نلمسه في ما كتبه أحد الماركسيين العرب المعاصرين ـ وهو يقدم لأحد كتب طيب تزيني ـ حيث يقول: «منذ

(١) توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية، ص٩٨.

أصدر طيب تزيني كتابه «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» في العام ١٩٧١، أعلن ـ بهذا ـ اقتحام عالم مغلق أراد السلفيون وحملة الفكر البرجوازي بمختلف تنويعاتهم أن يظل وقفاً عليهم، وحكراً لهم باعتباره مسودع سلاح إيديولوجي يستخدمونه في معاركهم ضد قوى التحرر والديموقراطية والتقدم؛ هذا العالم هو عالم التراث الفكري العربي، فإذا تقدمت إلى عالم التراث هذا، مسلحاً بالمنهج العلمي؛ وعلى الأخص، إذا انتسب هذا المنهج، بشكل أو بآخر، إلى الماركسية، وأردت أن تنظر في هذا التراث بضوء العلم والعقل والفكر التقدمي، تصدوا لك باعتبارك دخيلاً، وأنك اقتحمت عليهم عالمهم الخاص.. ملكيتهم الخاصة»(١).

ويقول في مكان آخر موضحاً: «منذ السبعينات لم يعد عالم التراث الفكري العربي حكراً على السلفيين؛ فقد دخل هذا الميدان بقوة في إطار النشاط المعرفي للباحثين والمفكرين التقدميين والماركسيين العرب؛ بل وفي برنامج عدد من أحزاب السيار العربي»(٢).

إن استصحاب هذا السياق الفكري، يشكل في اعتقادنا، أحد المداخل الحقيقية لفهم الإطار الإيدولوجي الذي يتحرك داخله المشروع الفكري لحسين مروة الخاص بالتراث الذي تم التعامل معه من زاوية البحث فيه، عن المشروعية الفكرية داخل الثقافة العربية المعاصرة، وعلى هذا الأساس، أنجز حسين مروة أعماله الفكرية والبحثية، مستفيداً، في ذلك، من مجموع ما قدم في باب الاشتغال بالتراث العربي الإسلامي من المنظور الماركسي، ومستثمراً كل ما من شأنه الإسهام في بلورة رؤية ماركسية عربية أكثر قدرة على التصدي لمختلف التحديات الداخلية

(١) محمد دكروب في تقديمه لكتاب طيب تزيني: في السجال الفكري، ص٥.

(٢) المرجع نفسه، ص١١.

والخارجية، ومن ثم تحقيق الهدف المطلوب؛ والمتمثل ـ أساساً ـ في تحقيق متطلبات الثورة العربية التي تقتضيها المرحلة القومية المعاصرة بتعبير طيب تزيني.

ويأتي المشروع الفكري الإيدولوجي لحسين مروة، الذي ضمنه بالأساس كتابه الموسوم (النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية)، إضافة تتميز بدقة الرؤية والجرأة في التعبير عن الرأي، مقارنة مع مجموع ما ألف في باب التعالم مع قضية التراث؛ ويتمثل وجه الدقة ذاك، في المقدمة المنهجية التي صدر بها هذا الكتاب، راسماً بها الخطوط العريضة لخلفيات القراءة والتقويم وإعادة كتابة تاريخ الثقافة العربية الإسلامية باعتماد المنهجية المادية التاريخية؛ خاصة وأن من أبرز الصعوبات التي كانت وراء إخفاق الرؤية الماركسية العربية المعاصرة، ولا تزال؛ ما يتصل بمرحلة ما يمكن تسميته بتنزيل الفهم الماركسي ونظرية التحليل المادي التاريخي على واقع التراث العربي الإسلامي؛ ولذلك نجد غالبية مفكري التيار الماركسي العربي يصدرون أعمالهم بمثل هذه المقدمة النظرية، تحت ضغط الحاجة الإيدولوجية التي تلح على ضرورة تجاوز مرحلة التعامل مع التراث من منظور الممارسة المعرفية، إلى مرحلة تحويله ـ أي: التراث ـ إلى ضرورة سياسية متحزبة. يقول أحد المدافعين عن هذه الرؤية: «فإن تنكر على المفكر التقدمي والماركسي أن يبحث في التراث الفكري الماضي، معناه أن تتخلى عن ميدان هام جداً من ميادين البحث لا تتكامل المعرفة الماركسية من دونه، ولا تتطور؛ وبهذا يترك هذا الميدان للسلفيين وممثلي الفكر البرجوازي حلالاً زلالاً، وملكية خاصة بهم؛ وهذا بالضبط، وبالتحديد ما يريده السلفيون بالذات (...) ولأن البحث في التراث العربي، هكذا، حقلاً من حقول الصراع الطبقي في شكل صراع فكري؛ فإن القضية التراثية لم تعد مجرد قضية معرفية، بل صارت، في السنوات الأخيرة، قضية سياسية، أو بالأصح، صار

طابعها السياسي واضحاً ومطلوباً»[١].

هكذا تتضح بعض المعالم الكبرى للعلاقة بالتراث داخل بنية التفكير الماركسي العربي المعاصر في مرحلة الصراع بين التيارات الإيدولوجية المشكلة للمجتمع العربي المعاصر، تم خلالها التعامل مع قضية التراث على أساس الحاضر وما يتناسق مع التوجهات الراهنة، حيث ترى الغالبية من المفكرين أنه من غير الممكن حل قضية التراث بدون استحضار المكون الإيدولوجي الذي يوجه البحث لمصلحة الصراع الإيدولوجي؛ وداخل هذا الإطار من الرؤية، لا يمكن للتبصر العلمي أن يتم بالشكل الذي تقتضيه المتطلبات المعرفية إلا على أساس الطريقة الماركسية في صيغتها اللينينية التي تلح، فيما تلح عليه، على المضمون الأممي للثقافة المعاصرة وتوظيفها في مجال التعامل مع التراث، موقفاً وقراءة وتقويماً وإعمالاً.

في ظل هذه الرؤية، التي تعد القاسم المشترك بين العديد من الباحثين الماركسيين، اشتغل حسين مروة، وأنجز عمله ذا الصبغة الموسوعية، الذي يحس قارئه بالخلفية الإيدولوجية التي تحركه، والمبثوثة سواء بداخل فقرات مقدمة الكتاب، أو في تقويمه وقراءته للأحداث التاريخية والنزعات الفكرية والمذهبية والشخصيات الفلسفية. يقول على سبيل المثال في المقدمة: «إن ظهور تلك التيارات[٢] وأمثالها في عصر حركات التحرر الوطني وانهيار الإمبريالية، وما تبع ذلك من اشتداد الصراع الإيدولوجي، يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على أساس جديد، أساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة هذا الصراع الإيدولوجي نفسه. لذا أصبحت القضية معقدة بقدر ما أصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر،

---

(١) المرجع السابق، ص٩.

(٢) يقصد بها على وجه الخصوص: التيار السلفي والتيار البرجوازي العربي.

ومن هنا أصبح من غير الممكن حلها في المرحلة الحاضرة إلا على أساس إيديولوجي، وإذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول ـ في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربية ـ أن يحل المشكلة بمثل تلك الحلول (. . .) وفقاً لمواقفه الإيدولوجية؛ فقد حان الوقت، إذن، للفكر العربي الثوري أن يقدم الحلول لها أيضاً وفقاً لإيديولوجيته الثورية؛ إيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية المناهضة لتطور محتوى حركة التحرر الوطني تطوراً اجتماعياً ديمقراطياً ثورياً»[1].

يفصح هذا النص عن حقيقة الموقف من التراث بناء على الموقف من التيارات الأخرى التي تقف في الطرف المواجه لمعسكر التيار الماركسي العربي؛ الشيء الذي يبين أن خلفية الاهتمام بالتراث ذات قاعدة إيديولوجية في المقام الأول، تتأسس ـ على وجه الخصوص ـ على رؤية تقوم على افتراض معادلة بين الماضي والحاضر موجزها «أن ثورية الموقف من قضايا الحاضر، تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث؛ أي: لمعرفته معرفة ثورية، أي: لبناء هذه المعرفة على أساس من إيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر؛ أي: القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي لإنتاج التراث الفكري في الماضي، نعني بها القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة، العلم، الأدب، الفن) المكونة لهذا التراث»[2].

إن المبرر الذي يستند إليه حسين مروة في تقريره لما سبق يقوم على أن كل معرفة عن هذا التراث «إنما يكمن وراءها موقف إيديولوجي؛

(١) حسن مروة، النزعات، ص١٢.
(٢) المرجع نفسه، ص١٦.

والموقف الإيدولوجي هو - بالأساس - موقف طبقي»[١]، وعلى هذا الأساس تنهض معرفة التراث، قراءة وتفسيراً وتأويلاً وتقويماً وإعمالاً، من هموم الحاضر العربي، وما يحتضنه من صراع إيديولوجي بين مجموع التيارات المكونة لفسيفساء واقعه السياسي والثقافي؛ أصبح التراث خلالها «قضية الحاضر نفسه من وجهة كونه صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي، وممكنات المستقبل تفاعلاً دينامياً تطورياً صاعداً؛ بمعنى أن النظر إلى التراث يصبح، بذلك، رؤية معاصرة تمكننا من إعادة امتلاك التراث على أساس جديد، تتكون عناصره المعرفية والإيدولوجية من مجموع العناصر المحركة لعملية بناء الحاضر الثوري، التي هي - في الوقت نفسه - عملية بناء المستقبل الثوري»[٢].

ونحن إذا دققنا النظر في محتوى هذا النص، ظهر لنا جلياً نوع النزعة الماركسية العربية المعاصرة الخاصة برؤية التراث من زاوية هموم الحاضر العربي وانشغالاته وصراع تياراته؛ وهو نزوع يسعى في العمق إلى تحقيق هدف إيديولوجي محدد يتمثل في تثوير التراث كمقدمة لتحقيق ثورة الحاضر؛ بل وإلى ربط ثورة الحاضر بما تحقق من ثورات في الماضي العربي؛ ولعل هذا ما يفصح عنه قوله الذي أكد من خلاله، أن الوظيفة الأساسية لانكشاف العلاقة الموجودة بين حركة التحرر العربية المعاصرة وحركة التاريخ العربي الإسلامي في العصور السابقة، وذلك عبر دراستها علمياً عن طريق التراث؛ هي الكشف عن الأبعاد التاريخية لحركة التحرر العربية المعاصرة الموصولة بتراث حي متحرك لا يزال قادراً على الحضور في عصرنا بقيمه الفكرية المعبرة عن كونها أحد الأسس في بناء الحضارة المعرفية حتى الآن في أساس حضارة البشرية المعاصرة.

(١) المرجع نفسه، ص١٧.
(٢) حسين مروة: تراثنا كيف نعرفه، ص٣٢٢.

وإلى جانب هذه الوظيفة، يبرز حسين مروة نوعاً ثانياً من الوظائف، والمتمثل في الكشف عن الأصالة التاريخية لحركة التحرر العربية، من حيث كونها تقوم على أهرام من العمل الراسخ في أرض التاريخ، العامر بعناصر الحياة والبقاء، والشاهد على وفرة قوة الخلق والبناء في الأمة.

وعلى الواجهة الثالثة من هذه الوظائف، يؤكد حسين مروة على أهمية الكشف عن الوحدة التاريخية بين استمرارية الوجود النابض للأمة عبر الماضي، رغم كل الانقطاعات القسرية، وبين استمرارية هذا الوجود نفسه عبر الحاضر، بإصرار وعناد، رغم الانكسارات والنكسات.

ومن جهة رابعة، يلح مروة على أن تكون دراسة التراث، على هدي المنهج الثوري المعاصر، الذي يأخذ به الماركسيون العرب المعاصرون، سلاحاً فكرياً إيديولوجياً وسياسياً، تواجه به، ما أسماه ـ حسين مروة ـ بأسلحة الحرب النفسية الرجعية[1].

لقد قدمنا بهذه النصوص، ومثيلاتها كثيرة، لوضع الرؤية الخاصة التي يتأسس عليها خطاب حسين مروة، ضمن الرؤية العامة للفكر الماركسي المعاصر، الذي أسندت إليه مهمة الدفاع عن الحاجيات السياسية ـ الإيدولوجية في قلب الانشغال الفكري ـ الثقافي؛ الأمر الذي يبين بوضوح أن فهم هذا النوع من الخطاب ـ المتميز في خلفيته ومنهجه ورجاله وأهدافه ـ يقتضي رؤيته ضمن المسار التاريخي للمجتمع العربي، وخاصة بعد النكسة العربية (١٩٦٧م) والحرب اللبنانية (١٩٨٢م)، التي فجرت ينبوع الكتابة على مختلف المستويات، بحثاً عن أسباب الهزيمة العسكرية التي تحولت إلى هزيمة نفسية وفكرية خطيرة كانت وراء انقسام الوعي العربي.

(١) حسين مروة: في حوار معه في موضوع: «مرحلة جديدة في دراسة التراث العربي». انظر: مجلة الطريق، ع١/ ١٩٧٩، ص٥٧.

لقد نشأ فكر حسين مروة داخل الفكر الماركسي العربي المعاصر الذي تطور، وكما يقول عبد الإله بلقزيز، «في حضن المؤسسة الشيوعية العربية (الأحزاب والمنظمات الشيوعية والماركسية ـ اللينينية)، وحتى الذين جاؤوا إلى الماركسية من مواقع وطنية أو قومية ارتبطوا بتجربة سياسية شيوعية، أو هم صمموا لأنفسهم تلك المؤسسة بالتكييف (تكييف التنظيم القومي مع الانعطاف الفكري إلى الماركسية) أو بالانشقاق عن الحزب الأم، أو بالتأسيس، ونادراً ما كان هناك مثقفون ماركسيون عرب غير ملتزمين حزبياً، أو على مسافة من استقلالية نقدية من المؤسسة الحزبية الشيوعية؛ ذلك أن الماركسية كانت تعني لديهم جميعاً التزام قضية التغيير الاشتراكي، وسبيله التزام خط الثورة الذي يمثله الحزب البروليتاري؛ [و] حتى الذين تمردوا على ما أسموه بالأحزاب الشيوعية المشفيتة [= نسبة إلى النظام الإيدولوجي السوفياتي] أسسوا تنظيمات اليسار الجديد، أو التحقوا بصفوفها تعبيراً، منهم، عن ضرورة ذلك الالتزام، وضرورة التعبير عنه مؤسسياً في إطار للممارسة هو الحزب»[1].

وقد لا نغالي إن قلنا ـ في سياق الحديث عن هذا الضرب من العلاقة بالحزب الذي تحكم بشكل كبير في فهوم المنتمين إليه ـ: إن المفكر أصبح محكوماً بسلطة التفكير المسوغ للرؤية الإيدولوجية للحزب، باسم الالتزام؛ وهو ما أثر سلباً في حياته الفكرية والمعرفية التي حكم عليه بالعيش داخلها في حالة من الفقر الفكري والإملاء المعرفي، حتى كاد يفقد أهم حاسة لا يمكن للمفكر أن يحيا بغيرها، وهي حاسة النقد؛ وذلك لأنه تحول ـ أي: المفكر الماركسي ـ إلى داعية إلى البرنامج الثوري، وشارح لما استغلق على أفهام التابعين في هذا البرنامج، ومدافع عن المنظومة

(١) عبد الإله بلقزيز: «نحو مراجعة فكرية لتراث الماركسية العربية»، مجلة الطريق ع٥/١٩٩٨، ص٥٩، ٦٠.

الفكرية ـ المعرفية التي يستند إليها الحزب الذي ينتمي إليه هذا المفكر أو ذاك؛ غلب خلالها على الخطاب الماركسي العربي المعاصر «منزع سياسي نضالي التزامي يغطي على الجانب المعرفي فيه، أو يضعه في مرتبة ثانوية، فالمعرفة تتقرر قيمتها بدورها في تزويد عملية التغيير الثوري بحاجتها من الوضوح الفكري، والمشكلة هنا في أنه قد تكون عملية التغيير الثوري تلك هي التي تكيف المعرفة وتطلبها على مقاس حاجتها؛ وفي هذا يعبر الخطاب الماركسي عن منحى إيديولوجي صريح يجافي منطقه كفكر علمي، أو كفكر يسعى إلى العلمية»(١).

لقد تولد هذا الخلل في ميزان التوازن المعرفي والإيدولوجي للخطاب الماركسي العربي المعاصر، من جراء القاعدة الذهبية التي رسختها الأدبيات الماركسية منذ قرن من الزمن، والتي تلح على ضرورة تغيير العالم بدل تفسيره؛ الشيء الذي أفرز داخل الكتابات الماركسية العربية إلحاحاً متزايداً على ضرورة تغيير المجتمع العربي؛ فتم التخلي عما هو معرفي لفسح المجال أمام ما هو إيديولوجي؛ وهذا ما نجده واضحاً في مؤلفات حسين مروة، كما كتابات طيب تزيني ومهدي عامل وعبد الله العروي ونايف بلوز وهادي العلوي، وغيرهم كثير؛ وخاصة منهم أولئك الذين قرؤوا الماضي على أساس الانشغال بهموم الحاضر من زاوية نظر تحكمها الإيدولوجية الماركسية.

وعلى هذا الأساس، تتوزع الغاية من بحث التراث ـ كما يقرر ذلك حسين مروة ـ بين شقين متكاملين؛ يتمثل أولهما في الاستيعاب الجديد للتراث، في حين يتعلق ثانيهما بمنهجية إعمال هذا المستوعب في مجال تحرير الفكر العربي المعاصر من سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللإيديولوجية البرجوازية، بتداخلهما التاريخي في البنية الاجتماعية العربية المعاصرة.

---

(١) المرجع نفسه، ص٦٣.

وبناء عليه، فإن المهمة الأساسية لرؤية الأشكال الفكرية للصراع بين القوى المشكلة لنسيج المجتمع تتجلى عبر انكشاف الأبعاد التاريخية للحركة الثورية العربية الحاضرة، من خلال الكشف عن عناصر الوحدة بين أبعادها تلك في الماضي وأبعادها الجديدة في الحاضر؛ مع العمل على إضفاء صفة الأصالة على صفتها المعاصرة، من خلال رؤية الأصالة والمعاصرة في تفاعل وتوافق، ونفي ما خلفه الاستعمار والفكر البرجوازي العربي من ترسيخ لوهم التعارض بينهما. يقول طيب تزيني عن المشروع الفكري الذي دشنه حسين مروة: «ومما يميز مشروع مروة الفكري أنه يمتزج بعمق بمشروعه السياسي، فلقد استبان له أن الإجابة عن مسائل التخلف التاريخي والتمزق الوطني والقومي؛ إضافة إلى مسائل الفكر العربي تاريخاً وراهناً، لا يمكنها أن تكون ذات بعد واحد، هو البعد الفكري التنويري، بل من أجل منح هذا البعد فاعليته الكبرى؛ لا بد ـ وفق ذلك ـ من أن يقترن بنشاط سياسي ذي أفق مستقبلي تقدمي. من هنا، كان انخراطه في عمق الأحداث السياسية منذ بداياته الثقافية وحتى مصرعه»[1].

ويقول باحث ماركسي آخر، ممن يؤمنون بضرورة النضال الإيدولوجي من داخل التراث ذاته: «ففضلاً عن ضرورة إنجاز ما بدأه حسين مروة من استجلاء للنزعات المادية والعقلانية والديموقراطية والثورية في تراثنا، تظل مطروحة، وبالإلحاح السابق نفسه، مسألة التوظيف النضالي لهذه المعرفة. ذلك هو الجانب الذي أكد عليه الشهيد بوصفه الهدف الأكبر، وإن كان لم يعد له الانصراف إليه القدر المطلوب: استلهام العناصر العقلانية والديمقراطية والثورية في تراثنا بهدف سحب البساط من تحت أقدام المتاجرين بالدين؛ بهدف التصدي للسلفية الظلامية بأسلحة فكرية من نوع الأسلحة التي تستخدمها في معركتها ضد الإيدولوجية التقدمية؛ بهدف تعبئة

(١) طيب تزيني: في السجال الفكري الراهن، ص١٣٨، ١٣٩.

الجماهير لحل المهام التي تجابه حركة التحرر الوطني العربية اليوم. بذلك نكون أمناء لتراثنا المجيد، الذي كان شهيدنا علماً من أعلامه الأفذاذ؛ وبذلك نثأر لشهيدنا من القوى الظلامية التي راعها ما بدأه من إحياء هذا التراث»[1].

وإذا دققنا النظر في هذا النص، وجدناه يفصح عن الطابع الإيدولوجي الموجه للعلاقة بالتراث داخل الفكر الماركسي العربي المعاصر؛ وهو طابع واضح المعالم يجرؤ أصحاب هذا التيار على الإعلان عنه؛ الشيء الذي يبين أن أعمال حسين مروة الفكرية ومن بينها ـ على وجه الخصوص ـ «النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية» لم تكن سوى إفرازاً للحياة الإيدولوجية التي كان يعيش داخلها، على الرغم من التأكيد، من حين لآخر، على الرغبة في التحصيل المعرفي ـ الفكري.

فحسين مروة ينطلق، في بحثه للقضايا الفلسفية العربية الإسلامية من داخل الإسهامات الفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية للماركسيين العرب الذين حاولوا جاهدين تقديم الأدلة التي تؤكد على أن الماركسية، نظريّاً وممارسة، لم تكن ترفاً فكرياً، بقدر ما «كانت مطلباً معرفياً مشروعاً للجواب عن أسئلة نظرية حادة، ولإشباع حاجات فكرية حيوية ضاغطة على الوعي والثقافة.

ومن هنا نقطة البداية للتساؤل عن مشروعيتها وعن أصالتها: ليست أصالتها في أن يكون مصدرها النظري عربياً، بل في أن تعبر عن حاجات تاريخية لدينا؛ وفي أن تكون مدونة مناسبة يرجع إليها عند الاقتضاء، وبالمثل لا تكتسب مشروعيتها من كونها جزءاً من تراثنا الفكري، ولا تفقدها ـ بالتالي ـ بسبب خارجية مصدرها؛ بل إن الذي يسبغ عليها

---

(١) توفيق سلوم، مرجع سابق، ص١٢١، ١٢٢ (والتشديد لي).

المشروعية هو قدرتها على تزويد الوعي العربي بحاجاته الطبيعية من المعارف والأفكار»[١].

وعن هذه المشروعية يقول طيب تزيني: «إن العودة إلى التراث تمثل أفقاً نفعياً (...) ومن ثم فنحن لا نكتسب مشروعيتنا من الماضي (...) إن مشروعيتنا قائمة في مرحلتنا الراهنة؛ ولكن هذه المشروعية ذات بعد تراثي يتيح لنا أن نعود إلى الماضي، ونحقق هذه المشروعية بشكل آخر (...) فالمشروعية، إذن، مسألة قائمة هنا؛ ولكن ليست كما نرى؛ فنحن عندما ندعو، مثلاً، إلى الوحدة الوطنية والعربية والاشتراكية، ليس لأننا مدعوون إلى العودة إلى الماضي لنكتشف هذه المسألة فيه، وإنما لأن مقتضيات المرحلة المعاصرة تؤدي إلى مثل هذه الطروحات، فمشروعيتنا، إذن، مشروعية ذاتية، إلا أنها في سياق العلاقة بين الماضي والحاضر نكتشف فيها بعدها التراثي الذي يتحول بدوره إلى وجه من أوجه المرحلة المعاصرة»[٢].

وضمن هذا المنحى، يندرج العمل النقدي ـ الذي ألفه حسين مروة بحثاً عن النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ اندراجاً فتح المجال أمام قراءة التراث الفلسفي العربي الإسلامي برؤية مثقلة بهموم الحاضر وانشغالاته الإيدولوجية؛ الشيء الذي لون معرفة التراث بلون القاعدة الفكرية والإيدولوجية التي تتحكم في إنتاج هذه المعرفة، ويعود تركيزه على الأصل المادي، المحدد لمختلف المراحل الفكرية والفلسفية، إلى أن الفلسفة تظهر كانعكاس غير مباشر للوجود المادي، وهو ما يعني ـ كما يؤكد جميل قاسم ـ «أن ننطلق، في تحديد المراحل لتاريخ تطور

(١) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص٥٩.

(٢) طيب تزيني: في الحوار الذي أجراه معه ماجد السامرائي، مجلة نزوى (عمان) ع١٨/١٩٩٩، ص١٤٠.

الفلسفة، من المقاييس ذاتها في تحديد المراحل لتاريخ تطور المجتمع البشري؛ أي: من نشوء التشكيلات الاجتماعية وتطورها على ضوء المنهج المادي التاريخي ومراحله الخمس (. . .) والمبدأ النظري لتحديد مراحل الفلسفة، في الماركسية، يقوم على فكرة مفادها أن تاريخ تطور الفكر الفلسفي هو نتاج وحدة التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية، التي يفسرها فردريك إنجلز بقانون النفي أو صراع الأضداد»[١].

لقد سعى حسين مروة، وهو يبحث في التراث الفلسفي العربي الإسلامي باعتماد المنهجية الماركسية، إلى تحقيق نوع من الفهم الخاص لعلاقة الماضي بالحاضر، يضمن معرفة التراث معرفة ثورية تحقق الاستيعاب القابل للإعمال في مجالات تحرير الفكر والواقع من التبعية؛ الشيء الذي دفعه إلى التأكيد ـ في نهاية المطاف ـ على أن قضية التراث ليست قضية الماضي فحسب، بل هي قضية الحاضر ذاته، والتي لا يمكن أن يتحمل مسؤوليتها إلا الثوريون.

وحتى يكون لمشروعه الثقل الفكري والحضور المعرفي المطلوب، سلك حسين مروة مسلكاً نقدياً، على غرار أصحاب المشاريع التراثية الكبرى؛ بدأه بمقدمة طويلة عالج من خلالها عدة قضايا مرتبطة بالمنهج والوضع الإيدولوجي لمعرفة التراث، مبرزاً، في نفس الآن، رؤيته بخصوص كيفية التعامل مع التراث، من زاوية فهمه الشخصي لطبيعة معركة التحرر العربية التي تقتضي فيما تقتضيه، الحسم في قضية العلاقة بالتراث.

هكذا تظهر الرؤية النقدية التي حملها حسين مروة منذ أول فقرة في الجزء الأول من كتابه (النزعات المادية. . .) التي يقول فيها: «هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي الإسلامي تعتمد منهجية

(١) انظر: جميل قاسم: «حسين مروة والتراث: نزعات مادية أم نزعة ماركسية؟»، مجلة دراسات عربية، ع٣ ـ ١٩٩٩/٤، ص١٨.

علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب. فمنذ العصر الوسيط، الذي صدر عنه تراثنا الفكري بمختلف أشكاله، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا، ظلت دراسة هذا التراث رهن النظريات والمواقف المثالية والميتافزيقية التي تتفق جميعها، بمختلف مذاهبها وتياراتها، على خط عام مشترك تحكمه رؤية أحادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي الإسلامي الوسيط، أي: رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها. بمعنى أن هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية غير المباشرة، بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري، وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي؛ ولذا بقي تاريخ الفكر العربي الإسلامي تاريخاً ذاتياً سكونياً أو لا تاريخياً، لقطع صلته بجذوره الاجتماعية؛ أي: بتاريخه الحقيقي الموضوعي»[١].

يفسح أمامنا هذا النص إمكانه تصنيف حسين مروة ضمن أصحاب المشاريع التراثية الكبرى لتبنيه خطاً محدد المعالم والخلفية، ولما سجله في مقدمة كتابه من ملاحظات على المنهجيات التي تتعامل بها باقي الكتابات الفكرية مع قضية التراث؛ ولعل إصراره على الرفض النقدي لتلك المنهجيات هو الذي دفعه إلى إقرار المنهج البديل الذي يقول بخصوصه: «إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديموقراطية من تراثنا الثقافي، وبين العناصر التقدمية والديموقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر»[٢].

---

(١) حسين مروة، النزعات ١/ ٥، ٦.

(٢) المرجع السابق، ص٦.

لقد حاول حسين مروة، في هذه المقدمة، توضيح المعالم الكبرى لاختياره المنهجي الذي توسل به لإنجاز بحثه الأكاديمي، والذي أسماه ـ في مكان آخر من هذه المقدمة ـ بالمنهج الثوري، الذي يقوم على قاعدة فكرية تعبر عن إيديولوجية ثورية، هي إيديولوجية الثوريين في المجتمع؛ أولئك الذين يعملون ـ في نظره ـ على تحقيق ما أسماه بالثورة الوطنية الديموقراطية؛ خاصة والفكر الثوري العلمي لهذه الإيدولوجية وفق رؤيته، هو ـ بالتحديد ـ فكر الاشتراكية العلمية بقاعدتيه المادية التاريخية والمادية الجدلية؛ مع التركيز على الأولى باعتبارها الأساس في تحديد المنهج لإنتاج معرفة التراث بطريقة ثورية؛ وبهذا يكون هذا المنهج تاريخياً لتعامله مع التراث العربي الإسلامي كنتاج تاريخي بالمعنى الضيق؛ ومادياً لاعتباره الوعي أو الفكر انعكاساً جدلياً للواقع العياني. يقول موضحاً هذه القضية: «إن الأداة المفهومية أو المعرفية التي أنظر بها إلى التراث هي أداة معاصرة، وبالتحديد هي المنهج المادي التاريخي. إذن لا أعود إلى التراث لاستخدام أفكار التراث نفسها في النظرة إليه؛ بل أفكر بمنهجية عصرنا شرط أن يبقى هو في حركته التاريخية القديمة»[1].

وبناء على ما سبق، يمكن القول: إن كتاب «النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية)، يمثل خطوة جريئة في مجال منهجية البحث في التراث الفلسفي العربي الإسلامي؛ بل ويمكن القول، كذلك بأن هذا العمل يمثل نقطة فاصلة في تاريخ تطور البحث المنهجي في الفكر العربي المعاصر؛ إذ لم يقتصر على إعادة تقديم التراث الفلسفي كما هو معهود داخل مجموعة من الكتابات، بل استطاع أن يرسخ في الفكر العربي المعاصر تقليد البحث في المنهج المعمول به في هذه الإعادة؛ وبذلك

(١) ينظر بتفصيل الحوار الذي أجراه مع حسين مروة علي حسين خلق ـ بمجلة الحرية ـ كانون الثاني ١٩٧٨.

يمكن التأكيد على أن حسين مروة استطاع، بهذا العمل، اقتحام مجال شاسع ومعقد باستعمال أسلوب بحث لا زال يصارع من أجل إثبات ذاته وشرعيته؛ والمقصود بذلك المنهج المادي التاريخي الجدلي؛ ولعل ضخامة ما قدمه في هذا العمل دفعت بالكثيرين من مفكري التيار الماركسي إلى اعتباره نموذجاً ينبغي الاقتداء به. يقول طيب تزيني على سبيل المثال: «إن ما أنجزه حسين مروة في موسوعته الكبرى يقدم أدلة مرموقة على الإمكانات الضخمة التي ينطوي عليها المنهج الجدلي المادي التاريخي لوضع قضية التراث العربي عموماً، في صيغته الأولية الصحيحة، من حيث الأساس. بل يمكن القول بأن مرحلة النضج في الدراسات العربية الراهنة في التراث العربي الفكري أخذت تعلن عن نفسها بقوة، وعلى نحو متسم بالشمولية والعمق في الموسوعة المذكورة»[١].

لقد اختار حسين مروة الفلسفة الماركسية ـ اللينينية مرجعية يمتح منها ما يحتاجه من مفاهيم ومناهج؛ وهو في كل ذلك مؤمن بضرورة الالتزام الفلسفي ذي الصبغة الإيدولوجية، وعلى وجه الخصوص، الالتزام بمبدإ الحزبية الذي يتجلى على مستويين؛ يتعلق أولهما بحزبية الذات، أو حزبية الدارس؛ في حين يتعلق ثانيهما بحزبية الموضوع، أو حزبية الفكر المدروس، وتتخذ هذه الحزبية شكلين هما: الحزبية الفلسفية والحزبية الاجتماعية.

فالأولى تعني انتماء المذهب أو المفكر إلى المادية أو المثالية، في حين تتصل الثانية بالمذاهب الفكرية ذات الأبعاد الاجتماعية الطبقية ـ السياسية التي تتعلق بالأرضية التي نشأت عليها، وبالدلالة التي تتضمنها، وبالوضعية الإيدولوجية التي تؤديها؛ ولذلك لاحظ توفيق سلوم مسألة مهمة في هذا المقام، وهي أن (النزعات المادية) التي قال حسين مروة بأنه

(١) طيب تزيني: في السجال الفكري، ص١٦٦.

استجلاها في التراث الفلسفي العربي الإسلامي «لم تأت فقط حصيلة تطبيق المنهجية المادية التاريخية، وإنما جاءت، في الوقت ذاته، لتؤكد صحة منطلقاتها النظرية العامة»[١]؛ على اعتبار أن التطبيق الملموس للمادية التاريخية في دراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي «يمثل، بمعنى ما، إعادة اكتشافها، حتى وإثباتها»[٢].

وإذا كان حسين مروة، في بحثه عن تلك النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، لم ينظر إلى الماضي بعيداً عن المرحلة الحاضرة، بقدر ما انطلق من عمق حاجاتها وهمومها ومتطلباتها، في محاولة للكشف عما أسماه بالكنوز الفكرية من تراث الشعب، وتقديمها «للأجيال الحاضرة على حقيقتها، لتكون شاهد عدل على القيم الصحيحة الرفيعة لهذا التراث من جهة، ثم لكي تضيف إلى ثروة الفكر الإنساني غنى وخصباً مجهولين، فتصبح بذلك جزءاً عضوياً في وحدة البناء الثقافي العالمي المتنامي على الدوام جيلاً بعد جيل. وفي هذا وذاك ما يؤكد ثقة الشعب بحقيقة ذاته، وما يزيده اعتزازاً بالصلة بينه وبين تاريخه»[٣].

أقول: إذا كان حسين مروة لم ينظر إلى الماضي بعيداً عن واقع المرحلة الحاضرة، فإنه بهذه الرؤية، يرفض التصور المثالي للتراث، الذي تصبح معه الذات شيئاً ساكناً؛ والسبب في ذلك ـ كما يعتقد ـ أن التراث بدون صيرورة لا يمكنه تجاوز كونه ماضياً لا علاقة له بالحاضر، يصبح خلالها محروماً من قابلية السيولة في مجرى التاريخ؛ أي: قابلية الوصول والاتصال به والتفاعل معه بحيوية متبادلة؛ الشيء الذي يجعل الحاضر محروماً، في نظره، من تاريخه، وبذلك، فإن هناك علاقة جدلية بين

(١) توفيق سلوم: نحو رؤية، ص٩٩.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) حسين مروة: تراثنا كيف نعرفه، ص١٠.

الماضي والحاضر، يسكن ضمنها المستقبل؛ وهي المسألة التي لم يستطع أن يفهمها، في اعتقاده، «أولئك المبشرون بنظرية العودة إلى الأصل؛ أي: إلى الماضي مع رفض الحاضر إطلاقاً، معتبرين ذلك نظرية ثورية (الإخوان المسلمون مثلاً)؛ وهي نظرية رجعية هدفاً ومضموناً»[(١)]؛ هكذا!

إن موقف هؤلاء ينم، في رأي حسين مروة، عن تلك الصفة الانغلاقية في بوتقة الماضي، وعدم الانفتاح على ما هو معاصر وراهن ومستقبلي؛ وبذلك فهو موقف رجعي يدعو، في نظره، «مع بعض رجال الدين المعادين للتقدم إلى إعادة الماضي إلى الحاضر؛ أي: إعادة ما هو في الماضي تعبيراً عن إيديولوجية الفئات الحاضرة المعادية طبقياً لمحتوى حركة القومية العربية في معركتها الجديدة، متخذة من قضية الحفاظ على التراث قناعاً يخفي هذا العداء»[(٢)].

من هذا المنطلق تكون نظرية الإحياء والتجديد، في تصور حسين مروة، عملية لا علاقة لها بإحياء وتجديد ما هو ميت، أو ما أصبح ميتاً؛ ولا علاقة لها بعملية اصطناع وافتعال اعتباطية، بقدر ما هي عملية إحياء ما ينبغي إحياؤه حسب المقتضيات الإيدولوجية. إنها، بصيغة مروة، «إعادة الاعتبار لما هو حي بالفعل من عناصر التراث لكي تدل على مكانه الواقعي والحقيقي من مسيرة التطور، ولكي نرفع عنه الاضطهاد التاريخي الذي أصابه في بعض ظروف الإرهاب الفكري الذي مارسته، في التاريخ العربي الإسلامي، وفي تاريخ الحركات الاستشراقية الغربية، قوى رجعية مختلفة المقاصد والاتجاهات؛ ثم لكي نجد فيه حلقة الصلة الضائعة أو المطموسة بين الحاضر والماضي»[(٣)].

---

(١) ينظر بتفصيل ما كتبه في: دراسات في الإسلام، ص٤٤.
(٢) المرجع نفسه، ص٦٠.
(٣) نفسه، ص٦٢.

إننا، من خلال هذا النص، نلمس من جديد حدود المعرفي والإيدولوجي في الرؤية التي يشكلها حسين مروة وهو يباشر العلاقة بالتراث العربي الإسلامي؛ تم خلالها النظر إلى هذا الأخير من زاوية إيديولوجية محضة؛ ولا غرابة في ذلك إذا علمنا أن حسين مروة قد تربى ـ منهجياً ـ على يد أحد المستشرقين السوفيات، الذي أشرف ـ عملياً ـ على إنجاز رسالته الأكاديمية (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)؛ والذي يقول عنه: «كان يعطيني محاضرات في المنهج، ولم يكن مطلعاً على الفلسفة الإسلامية. قال لي: أنت تسدي لي فائدة كبيرة في هذا المجال. لقد أفدته في الفلسفة الإسلامية وأفادني في المنهج (. . .) إنني أعتبره أستاذاً مهماً للغاية؛ لقد أعطاني نظرة علمية للواقع كانت ضرورية لإنجاز العمل الذي أنجزت»[1].

تمثل هذه الشهادة المهمة إحدى أبرز مداخل فهم علاقة العمل الذي أنجزه حسين مروة عن التراث الفلسفي العربي الإسلامي بالمرجعية التي استند إليها، والتي كان لها الأثر الواضح لا على الرؤية والمنهج فقط، وإنما على النتائج التي توصل إليها، كذلك؛ والتي ما كان لها من مهرب عن تصديق ما تنشده المرجعية الماركسية عموماً وما تلح عليه؛ الشيء الذي يبين بوضوح أن تتلمذه على يد الاستشراق السوفياتي أثر بشكل واضح في النموذج الفكري الذي تشكل لديه؛ والذي لا يخرج عن دائرة هذه التلمذة التي تعني ـ فيما تعنيه ـ الخضوع للإملاءات المعرفية والفكرية الاستشراقية للعديد من السوفيات؛ الذين يلحون على ثورية المنهج وإيديولوجية البحث؛ خاصة إذا تعلق الأمر بخطاب يراوح الخطو لإثبات شرعية مرجعيته ومصداقية منهجه ونجاعة رؤيته، داخل الفكر العربي المعاصر، من خلال

---

(١) يراجع الحوار الذي أجري معه على صفحات مجلة الوحدة، ع٥، س١/ ١٩٨٥، ص١٣١.

فتح جبهات عدة للنقد الموجه للتيارات التي تسميها الأدبيات الماركسية بالرجعية أو الظلامية، ومنها على وجه الخصوص التيار السلفي.

يقول على سبيل المثال، موضحاً الفارق بين المنهجية التي يعتمدها الماركسيون والمنهجية التي يعتمدها التيار السلفي: «بناء على الفارق الذي ظهر بين منهجيتنا في النظر إلى التراث والمنهجيات السلفية، قديمها وحديثها؛ يظهر الفارق أيضاً بين صورة التراث كما تكشفها منهجيتنا، وصورته كما تتكشف عنها المنهجيات السلفية، على اختلاف التيارات النظرية التي تعتمدها. إن السمات العامة للصورة، في هذه المنهجيات، هي سمات الفكر الغيبي والفكر المثالي وسمات الطابع القدري [هكذا بالتعميم!]، ولذا يبدو المجتمع العربي الإسلامي في هذه الصورة مجتمعاً قدرياً صرفاً تغيب عنه فاعلية الإرادة البشرية، كما تغيب عن الصورة فاعلية القوى الاجتماعية الخلاقة في هذا المجتمع؛ أي: القوى المنتجة له حاجاته المادية؛ بل لا نجد لهذه القوى حضوراً في حركة هذا التاريخ. إن المناهج السلفية، القديمة والحديثة، حين ترسم صورة التراث وصورة المجتمع الذي أبدع هذا التراث حاملة تلك السمات دون غيرها من سمات التراث والمجتمع، إنما تنتج بذلك شكلاً إيديولوجياً ينعكس فيه، على نحو غير مباشر، وبغير وعي أحياناً، طابع الإيدولوجية البرجوازية العربية في الحاضر متداخلاً مع طابع الإيدولوجية الاستعمارية، بحكم تأثيرات تاريخ طويل من العلاقة بين الأسس المادية لكلتا الإيدولوجيتين»[(١)].

ويقول، بالمقابل، عن صورة التراث كما تتكشف في ضوء المنهجية التي تعلمها من المستشرق السوفياتي الذي أشرف على رسالته: «أما صورة التراث، كما تتكشف في ضوء الرؤية الثورية العلمية وإيديولوجية هذه الرؤية؛ أي: إيديولوجية القوى الأساسية الثورية في حركة التحرر العربية؛

(١) حسين مروة: النزعات ١/ ٢٩، ٣٠.

فإنها الصورة النابضة بحركة التاريخ نفسه الذي أبدع للمجتمع العربي الإسلامي تراثه الفكري. إن السمات العامة لهذه الصورة هي سمات الفكر في علاقاته الموضوعية، غير المباشرة، مع حركة المجتمع بعينه، بمشكلاته وخصائصه التاريخية؛ بتناقضاته وبالأشكال الفكرية المعبرة، بمستويات متفاوتة من الاستقلالية النسبية، عن أنواع الصراع الاجتماعي والإيدولوجي التي كانت تحدثها هذه التناقضات»[١].

وبصفة عامة، تتجلى النزعة الإيدولوجية المسيطرة على نموذج التفكير الماركسي العربي المعاصر، في كون أصحابه يؤمنون إيماناً راسخاً بضرورة حضور الإيدولوجي في المعرفي، بل والسيطرة عليه. فاختيار حسين مروة للمنهج المادي التاريخي نابع، في نظره، من كون الصفة التي يحملها هذا المنهج، هي مفتاح الحقيقة الكاملة التي يريد جلاءها؛ والتي تتأسس أصلاً على فهم مفاده أن هذا النوع من المنهج ينطلق في نظرته إلى التراث، من النظرة العامة للعلاقة الجدلية القائمة «بين أفكار الناس وتصوراتهم ومعارفهم وصلاتهم الفكرية ونتاج تفكيرهم في الأدب والفن والفلسفة والعلم والسياسة وغيرها؛ وبين نشاطهم الواقعي في إنتاج الخيرات المادية وعلاقاتهم الاجتماعية التي يحددها هذا النشاط»[٢].

إن اعتماد الرؤية الماركسية في التعامل مع التراث العربي الإسلامي يرجع بالأساس إلى طبيعة العلاقة الموجودة بين المعرفة بالتراث والمضمون الفكري الاجتماعي الذي يحتويه هذا التراث؛ وهي العلاقة التي تعتمد، وفق هذه الرؤية، بالتراث هي نتاج علم وإيديولوجية معاصرين، في حين تشير الثانية إلى أن هذه المعرفة على موضوعتين، تشير أولاهما إلى كون المعرفة، على الرغم من انطلاقها من منظور الحاضر، لا تستوعب التراث

(١) المرجع السابق، ص٣٠.
(٢) حسين مروة: دراسات في الإسلام، ص٤٢.

إلا في ضوء تاريخيته؛ أي: في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي إليه؛ أو بعبارة أخرى، لا تستوعبه إلا من خلال علاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي أنتجته، وبالظروف التاريخية نفسها التي أنتجت أيضاً تلك البنية الاجتماعية، مع ما لها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين[1]، ولعل اعتماد هذه الرؤية في فهم تلك الجدلية، يقوم على مبدإ أساسي خلاصته أن المنهج المادي التاريخي ينظر إلى التاريخ «في حركة حلزونية صاعدة تخضع لحتميات القوانين العامة لحركة تطور المجتمع البشري، بما يتداخل فيها من حتميات القوانين الداخلية لتطور كل مجتمع على حدة»[2].

ولنقرأ ما كتبه، وهو يشرح هذه الرؤية، في مكان آخر عندما انتقد الرؤية السلفية: «أما نحن، الذين نأخذ بمنهج المادية الدياليكتيكية والمادية التاريخية؛ فإننا ننطلق في نظرية التراث من موقعين متداخلين ومتكاملين: موقع النظر التاريخي وموقع النظر المعرفي المفهومي. من الموقع الأول ننظر إلى التراث مشروطاً بتاريخيته؛ أي: ننظر إليه برؤية تصنعه في صورته الموضوعية، كما تحققت تاريخياً ضمن بيئتها التاريخية وزمنها التاريخي؛ أي: ضمن الشروط والظروف المعينة نفسها التي ارتبط بها إنجاز الخطاب التراثي.

بهذا النوع من الرؤية التاريخية نتجنب إسقاط فكر التراث على زمن وبيئة يقعان خارج الزمن والبيئة اللذين صدر عنهما هذا التراث؛ أي: أننا نتجنب إسقاط فكر الماضي على الحاضر؛ وفي الوقت نفسه، وللسبب نفسه، نتجنب أيضاً إسقاط فكر الحاضر على الماضي، كيلا يكون ذلك تجاوزاً لتاريخية كل من الماضي والحاضر.

---

(١) ينظر بتفصيل: النزعات المادية ١/٢٦.
(٢) المرجع السابق، ص٢٧.

وأيضاً بهذا النوع من الرؤية، يصبح واضحاً أنه من غير الجائز أن نطلب من الخطاب التراثي أن يحمل فكراً لا يتناسب مع خصوصياته التاريخية؛ كأن نطلب منه، مثلاً، أن يتضمن أفكاراً معاصرة، أو يقول معارف ومفاهيم هي من نتاج عصرنا؛ أي: هي نتاج تطور تاريخي تختلف ظروفه اختلافاً نوعياً عن ظروف التطور السابقة التي أنتجت الخطاب التراثي ذاك نفسه.

(. . .) أما الموقع الآخر من الموقعين المتداخلين اللذين ننطلق منهما في نظريتنا التراثية، وهو موقع النظر المعرفي ـ المفهومي، فنعني به الأداة المعرفية ـ المفهومية لرؤيتنا للتراث رؤية تاريخية (. . .) بمعنى أن لدينا الرؤية التاريخية هذه، ولدينا المفاهيم التي هي أداتنا المعرفية لتحقيق هذه الرؤية»[1].

يتأسس على ما سبق ذكره، العلاقة الوطيدة الموجودة بين الرؤية والمفاهيم في الفكر الماركسي العربي المعاصر؛ وهي العلاقة المشكلة لنسيج الصورة النمطية للتراث، والتي تجعل معرفته محددة بمنهجية المادية الجدلية التاريخية، التي لا تنظر إلى العلاقة بين الأشياء إلا من زاوية جدلية محضة، تحكمها سلطة الانعكاس المادي على المجال المعنوي، وعلى هذا الأساس تتكون العلاقة بين الفكر والواقع، أو الفكر والوجود، باعتبارها المسألة الفلسفية الأساسية التي تحدد اتجاهات التيارات الفكرية والفلسفية أساساً، وتصنفها في خانة المثالية أو خانة المادية. علىٰ أن هذه الرؤية يرفضها الكثيرون باعتبارها ثنائية لم تؤد ـ كما يقول علي حرب ـ إلى «تبسيط تاريخ الفلسفة، بل إلى فبركة تاريخ للفلسفة، وفقاً لمعطيات الصراع الإيدولوجي الراهن»[2]؛ ومن ذلك، على سبيل المثال، تحويل فلسفة

(١) حسين مروة في كتاب: (معهم حيث هم) لسالم حميش، ص٦٠، ٦١.

(٢) علي حرب: مداخلات، ص٢٢٥.

أفلاطون إلى عمارة مثالية دقيقة التنظيم لمواجهة بذور الفلسفة اليونانية التي بذرها من سبقه من الفلاسفة[١]؛ مع أنه لا معنى، هنا، للحديث عن صراع بين مادية ومثالية؛ لأن هذه الإشكالية لم تكن معروضة على الفكر اليوناني؛ الشيء الذي تولت معه الماركسية من أداة للبحث إلى غاية يعمل البحث على خدمتها.

وبدلاً من أن تبقى الفرضية خاضعة دوماً لنتائج الاستقصاء، فإنها تفرض فرضاً قبل التحليل وتتحول إلى بديهة؛ الشيء الذي جعل من موقف حسين مروة موقفاً ذا طابع تعميقي؛ بحيث يجد المؤلف نفسه مضطراً، على الدوام، إلى التأكيد على ألفباء الماركسية؛ وكأن الغاية ـ كما يؤكد علي حرب ـ «أن نلقن دروساً في المادية التاريخية على أمثلة مأخوذة من تاريخ العرب الفكري والاجتماعي»[٢].

إن الطريقة التي تم من خلالها نقل المفاهيم واستعارتها من المجال التداولي الماركسي لإعمالها في مجال مغاير لهذا الأخير، لم تتخلص من نزعة الوثوقية التي بقيت واضحة المعالم في ما كتبه حسين مروة؛ تلك التي تشهد عليها مجموعة من المفاهيم التي تم إعمالها بشكل مدرسي جاف دون محاولة إعادة إنتاجها من مثل «العبودية» و«الأرستقراطية» و«علاقات الإنتاج الأبوية» و«الإقطاع» و«المجتمع القبلي البطريركي»؛ إلى غير ذلك من المفاهيم المنسوخة نسخاً من القاموس الماركسي؛ مع العمل، في نفس الوقت، على النظر إلى تاريخ الفلسفة من منظور حزبي؛ الشيء الذي فسح المجال لتدخل سلطة التأويل التي تعمل ـ في كثير من الأحيان ـ على استنطاق النصوص بالشكل الذي يجعلها تفصح، قسراً، عن محتواها، بل وبالمعنى الذي نريده ونرغب فيه؛ في حين تجمع الدراسات المعاصرة على

(١) انظر حسين مروة: النزعات المادية، ص١٨.

(٢) علي حرب ـ مرجع سابق، ص٢٢٣.

أن النص التراثي، وخاصة الفلسفي، نص عصي على الفهم؛ الشيء الذي لا تكتفي معه عملية الاستنطاق، بقدر ما يحتاج الباحث فيه إلى عدة مداخل لفك مغلقاته التاريخية والمعرفية؛ لعل في مقدمتها وضع النص ضمن شروطه التاريخية والعلم على تحديد بنيته الاصطلاحية؛ وهي خطوة لا بد منها لتجاوز القراءة الإسقاطية التي دفعت حسين مروة ـ على سبيل المثال ـ إلى اعتبار المنطق اليوناني سلاحاً إيديولوجياً قائماً بنفسه يعارض السلاح الإيدولوجي للدولة الأموية[١]؛ وإلى القول بأن الفارابي كان تعبيراً «عن إيديولوجية الفئات النامية في المدينة، كفئات الصناعيين الحرفيين، ومتوسطي التجار، وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية»[٢].

إنه نفس المسار الذي قطعه طيب تزيني، وهو يتعامل مع الحركات والتيارات المختلفة التي تشكل نسيج التراث العربي، تمت خلاله استعارة جملة من المفاهيم من قاموس الفلسفة الماركسية لإعمالها في مجال القراءة والتأويل؛ مع العلم أن نقل المفاهيم من مجال تداولي إلى آخر مخالف له يقتضي، من جملة ما يقتضيه، تجنب الوقوع في الاستخدام اللفظي المباشر؛ ولعل هذا ما لم تنج منه الدراسات الماركسية العربية المعاصرة التي وقعت في مجموعة من التقييمات الخاطئة للتراث بسبب النزعة الإيدولوجية لمفكريها الذين لا يرون مانعاً من الالتزام الحزبي أثناء إنجاز القراءة؛ الشيء الذي مكن هموم الحاضر وانشغالاته الإيدولوجية من إخضاع الماضي وتراثه إلى سلطة القارئ؛ فكانت النتيجة الحتمية قراءة التراث وتاريخه بمفاهيم معاصرة أدت في مجموعها إلى فصل المقروء عن واقعه الذي أنتج فيه أول مرة؛ وكيف لا، ومنهج التعميم قائم بذاته داخل

---

(١) تنظر هذه الرؤية التحليلية في كتابه: النزعات المادية ١/٨٩٧، ٨٩٨.

(٢) المرجع السابق ٢/٥٠٧ (ط٤).

هذه الكتابات التي لا تشكك، ولا يمكنها أن تشكك في نسبية المفاهيم. يقول طيب تزيني على سبيل المثال: «وفي رأينا إن حركة القرامطة (في أواخر القرن التاسع)، التي مثلت رد فعل عميق وعنيف على الاضطهاد الطبقي الإقطاعي، حملت بذوراً لمثل تلك الاشتراكية الطوباوية، ممتزجة بأشكال متعددة من التطورات الغيبية الدينية؛ وهذه البذور ظلت، كذلك، دون أن تتحول إلى ثمار؛ كما حدثت في أوروبا انطلاقاً من القرن السادس عشر»[(١)].

ويقول كمال عبد اللطيف معلقاً على النزعة التي تحكم مقاربات مفكري هذا التيار: «إن مسألة تصنيف تاريخ الفلسفة الإسلامية في المؤلفات، موضوع الدرس، لا يتم التمييز فيها بين بعض جمل ماركس وإنجلز، ذات الصبغة السجالية المؤقتة والعارضة، وبين الموقف التأريخي الفعلي، وسيظل تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في حدوده الرحبة، أكبر من خطاطة ثنائية تحزب الفلسفة عبر كل العصور، وبشكل قسري، مفترض بصورة قبلية، وبدون أي دعم تاريخي، ومن هنا، فإن أغلب الكتب التي انتقدها كل من تزيني ومروة تظل مقاربتها لتاريخ التيارات الفلسفية الإسلامية أكثر وضوحاً وأكثر تماسكاً من أبحاثهما، فلا يعقل أن نقرأ مؤلفات الفارابي وابن سينا فقط من أجل البحث عن ماديتهما، وفي سبيل التمهيد للمادية الجدلية، فالمسألة من الناحية التاريخية والنظرية أعقد من ذلك بكثير»[(٢)].

من مجمل ما سبق، تتضح لنا ـ بكل وضوح ـ المعالم الكبرى للنزعة الإيدولوجية للفكر الماركسي العربي المعاصر الذي قرأ التراث العربي وفق المهمة التي أنيطت به من أجل تقديم ما يمكن تسميته بالإثباتات التاريخية

(١) طيب تزيني: من التراث إلى الثورة، ص٣٥٥ هامش رقم٣.
(٢) كمال عبد اللطيف: «صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم»، ص٦٢.

الدالة على أن تاريخ الحضارة العربية عموماً ما هو إلا تاريخ الصراع بين المادية والمثالية، بين الرجعية والتقدمية، بين اليمين واليسار... إلخ؛ تم خلالها التفتيش، بكل الوجوه، عن النزعات المادية في التراث العربي، أو على الأقل، عن المراحل السابقة للمادية الحديثة والمعاصرة؛ وكأننا حينها أمام تيار يحاول بكل ما أوتي من قوة أن يبرهن ـ للذين وقفوا ضده أو أمامه مندهشين ـ أن لهم الحق في الوجود المعرفي والتاريخي، وأن التفكير بالطريقة المادية ليس دخيلاً على الثقافة العربية المعاصرة؛ بل له جذور ضاربة في تاريخ هذه الثقافة.

إنها ضرب من أزمة الهوية الثقافية في المجتمع العربي المعاصر التي تعاني منها غالبية، إن لم نقل كل التيارات بسبب الوضع التاريخي السيِّئ الذي عليه هذا المجتمع بفعل التخلف والتبعية للاستعمار العالمي الجديد، الذي استطاع الإمساك بخيوط التفكير العربي وإحداث نوع خطير من الفصام الحضاري الذي تسبب في بروز كل هذه التشكيلات الثقافية والفكرية التي يبحث كل منها عن جذوره في التاريخ، وعن هويته وخصوصياته، التي لا يمكنه البتة القفز عليها في عملية إثبات الذات.

وعلى هذا الأساس، يلتقي الماركسيون العرب مع كل التيارات في البحث عما تفتقده في حاضرها؛ لكنهم ينفردون بالدفاع عن تاريخ وهمي لم يتشكل من قبل؛ كما يستعينون بنظرية الاستلهام لتحقيق الماركسية من جهة، وامتلاك نفس السلاح الذي تمتلكه باقي التيارات الأخرى من داخل التراث ذاته؛ وذلك لأن الصراع الإيدولوجي يفرض هذا اللون من الرؤية والتعامل؛ الشيء الذي يؤدي إلى تعميق الفاصل بين الاستلهام والتأريخ. يقول توفيق سلوم، وهو يشير إلى صعوبة التوفيق بينهما: «إن التأريخ للتراث واستلهامه الإيدولوجي أمران مختلفان تماماً، فالتأريخ يتطلب النظرة الشمولية، وقياس الظواهر في إطار عصرها. أما الاستلهام الإيدولوجي فانتقائي دوماً، يأخذ من التراث ما ينفع في المعركة الفكرية الراهنة، ويقيم

عناصره في ضوء هموم الحاضر؛ وما أصعب التوفيق بين المهمتين ـ التأريخ والاستلهام ـ في مؤلف واحد، أو لدى باحث واحد»[١].

وانسياقاً مع هذه الخريطة الفكرية والقاعدة النظرية معاً، يتعين علينا رفض جميع النظريات التأويلية لتاريخ الفكر العربي، والقبول، عوضها، بالتاريخ الذي ترسم معالمه وشخوصه وأحداثه النظرية المادية التاريخية ذات الجذر الجدلي.

والحقيقة أن من أهداف البحث الماركسي العربي المعاصر تعرية التراث العربي ـ الإسلامي من كل ملامحه الأصيلة، وإعادة كتابته وفق الرؤية السابقة، حتى يصبح محكوماً بالخلفية المادية ومشدوداً إليها، ولا شك أن هذه الصورة عن التراث، كانت، ولا تزال، تحتل جزءاً من المخطط الثقافي الموجه ضد أصالة الثقافة العربية ـ الإسلامية وصلتها بالعقيدة الإسلامية؛ ويظهر هذا الأمر واضحاً إذا استحضرنا ـ في هذا المقام ـ ما مر به المجتمع العربي من منعطفات وأحداث وتحولات قاهرة وضاغطة، مما أثر سلباً في نمط التفكير العربي الذي من أبرز مميزاته ـ كما يقول نصر محمد عارف ـ الانشغال بالإجابة عن «العديد من الأسئلة التي لم يثرها واقعه، ولم تنبثق من إطاره الفكري ونسقه المعرفي، ولم تكن نتاج ظواهر شهدها تاريخه، نتج من خلالها السؤال كإشكالية تحتاج إلى حل. فقد شغل العقل المسلم، خصوصاً في العالم العربي، بتقديم إجابات إسلامية عن أسئلة غير إسلامية، واستهلك من الفكر والطاقة والزمن ما كان فيه كافياً للدفع نحو الأمام قدماً في سبيل الإجابة على إشكالاته الحقيقية ومواجهة مشكلاته الواقعية»[٢]؛ ومن تلك الأسئلة ـ في هذا الإطار ـ سؤال

---

(١) توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية، ص١٢٠.

(٢) نصر محمد عارف: «الأصالة والمعاصرة: قراءة من منظور مختلف»، مجلة الكلمة، ع٢٠/١٩٩٨، ص٤٢.

المادية والمثالية في التراث العربي ـ الإسلامي، والفلسفي منه خاصة.

وقد لا أجانب الصواب إن قلت، بخصوص هذه النقطة بالذات: إن للفكر الاستشراقي السوفياتي أثره الخطير في الدفع بمثل هذا الضرب من التفكير داخل الفكر الماركسي العربي المعاصر، والذي ـ أي: الاستشراق السوفيتي ـ يتميز بانتمائه ـ كما يقول طيب تزيني ـ إلى دائرة الفكر المستنير، وإلى الحركة التي ولدت مع بروز الفكر المادي التاريخي الجدلي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ وهو بخلاف الاستشراق الأوروبي ذي النزعة البرجوازية الاستعمارية الذي ينتمي إلى ثقافة المركزية الأوروبية[1]، ولعل هذا المنطلق في التصور المعرفي ـ الإيدولوجي هو الذي دفع بطيب تزيني إلى تقديس المنهجية المتبعة في الأدبيات الاستشراقية الماركسية عموماً. يقول على سبيل المثال: «من طرف آخر، تنبغي الإشارة إلى أن ما يمكن أن يقدمه إلينا المستشرقون المنطلقون من مواقع المادية الجدلية التاريخية ينحصر في الخط الأول في طرائق البحث التاريخي والتراث؛ العامة أولاً، وفي مجموعة من النتائج النظرية التأريخية العامة (المتعلقة بتاريخ شعوب أوروبية وآسيوية وإفريقية وسواها) ثانياً؛ وفي مجموعة أخرى متعلقة بتاريخ الشعب العربي ثالثاً»[2].

ويقول في مكان آخر: «لقد اقترنت رؤية المستشرقين والباحثين الجدد بموقف علمي مسيس يدين، على نحو لا لبس فيه، تصنيف التاريخ والمجتمعات الإنسانية على أساس أوروبي وآسيوي أو إفريقي، أو آري وسامي؛ عاملاً، خلال ذلك، على استكشاف الحقيقة العلمية البديلة والمعارضة على نحو مطلق له؛ أي: لذلك التصنيف. تلك الحقيقة

(١) ينظر بتفصيل ما كتبه طيب تزيني في كتابه: «من التراث إلى الثورة» عن «المركزية الأوروبية وقضايا الاستشراق»، ص١٩١ ـ ٢١٨، وكذلك ما كتبه حسين مروة في كتابه «النزعات المادية»، ص١٤٠ من الجزء الأول وما بعدها.

(٢) من التراث إلى الثورة، ص٢١٧.

تجسدت باكتشاف مفهوم (التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية) على أيدي ماركس وإنجلز، والذي أخصبه وطوره لينين»[١].

ومن جهته يسجل حسين مروة نفس التأكيد على الاختلاف الموجود بين الاستشراق في النزعة الماركسية والاستشراق ذي الانتماء إلى المركزية الأوروبية؛ بحيث يؤكد على تفرد المستشرقين الماركسيين «في تاريخ الحركة الاستشراقية بالتوجه إلى تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، من وجهة نظر ماركسية بالبداهة؛ أي: على أساس مادي تاريخي من حيث المنهج؛ وعلى أساس الاشتراكية العلمية من حيث الإيدولوجية. ذلك يعني أننا [في نظره] لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوه السلبية الجوهرية التي وجدناها لدى المستشرقين والباحثين الغربيين، أو لدى الباحثين العرب المحدثين؛ الذين ينطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجياً، ومن مواقع إمبريالية أو برجوازية إيديولوجياً»[٢].

وإذا كانت مختلف الدراسات الماركسية، في موضوع التراث، تتفق، كما يقول حسين مروة، مع الخط العام للتوجهات التقدمية والديموقراطية لحركة التحرر العربية والقوى الطليعية لهذه الحركة، «بعد أن كانت السيطرة المطلقة في مجال معرفة التراث للدراسات الاستشراقية الغربية التي يتعارض معظمها، أو يتناقض مع هذا الخط ليتوافق مع خط الفكر البورجوازي العربي المعادي والمعرقل لتطور الحركة التحررية والتقدمية العربية»[٣].

أقول: إذا كانت هذه هي إحدى وجوه الاتفاق، فإنه يحق لنا أن نتساءل سؤالين نراهما أساسيين لتفكيك بنية القول السابق وفهم خلفياته، وهما: إلى أي حد يمكن القول بعلمية القراءة الاستشراقية الماركسية

---

(١) المرجع السابق، ص٢١٥.

(٢) حسين مروة: النزعات المادية ١/ ١٤٠.

(٣) المرجع نفسه، ص١٥٧.

للتراث وموضوعيتها؟ وهل يمكن ـ فعلاً ـ الوثوق في أعمال أصحابها وإنجازاتهم البحثية، بل واعتماد النتائج التي توصلوا إليها في فهم تراثنا؟؛ خاصة إذا استحضرنا ـ في هذا المقام ـ إلحاح الماركسيين العرب على ضرورة اعتماد المرجعية الاستشراقية الماركسية في بحث التراث يقول طيب تزيني: «إن المؤرخين والباحثين التراثيين العرب المعاصرين لا يمكنهم، في بحثهم وتقصيهم للتراث العربي الفكري، إلا أن يعودوا إلى الأعمال التي أنجزها المستشرقون والباحثون؛ لأنها تشكل إسهاماً ضرورياً على طريق إعادة الاعتبار الحقيقي لذاك التاريخ والتراث؛ نقول «الاعتبار الحقيقي» لأن هؤلاء حرضوا على كشف القانونية الداخلية المحركة لهما»[1].

وإذا كان هذا هو رأي غالبية الماركسيين العرب المعاصرين، فإننا نقول بعكس ذلك؛ إذ سيقف القارئ المتأني لكثير من نصوص الاستشراق الماركسي بصفة عامة، ابتداء من كتابات ماركس نفسه إلى اليوم، على الحقيقة المغايرة التي يتميز بها هذا النوع من الدراسات التي تتحكم في دواليبها الرؤية الإيدولوجية؛ الأمر الذي يجعلها حبيسة تصور محدد المعالم وسجينة مركزية معرفية لا يمكن الخروج عن دائرتها، وإلا انتفى عنها طابع الماركسية. يقول سالم يفوت مبرزاً إحدى صور النزعة الاستعمارية في الخطاب الاستشراقي الماركسي: «يتسم الخطاب الماركسي حول الشرق، إذن، بالسمة الاستعمارية، أساسها تمركزه حول أوروبا، واتخاذه لها نموذج المدنية، وتمسكه برؤية وحيدة للديناميكية التاريخية القائمة على مفهوم الصراع الطبقي، واعتباره الاستعمار الرأسمالي ضرورة تاريخية[2] لا مبرر لاعتبار تبعاتها من تقتيل في

---

(١) طيب تزيني: من التراث إلى الثورة، ص٢١٦.

(٢) لقد أظهرت فعلاً العديد من الكتابات الماركسية الروح الاستعلائية والاستعمارية التي تغلف الثقافة الغربية برمتها، وهكذا تم التعامل مع ظاهرة الاستعمار من زاويتين: فهو ـ من جهة ـ استعمار إذا تعلق الأمر بالشعوب الأوروبية، وهو =

الأهالي، وإحاطة بالبنى البالية من منظور أخلاقي، فلا يمكن تحطيم الأساس الاقتصادي للأنماط السابقة للرأسمالية التي تمنع آسيا من سلوك اتجاه تاريخي تقدمي إلا على أيدي الرأسمالية؛ ذلك أن معضلة التطور الآسيوي، من منظار نمط الإنتاج الآسيوي ومعضلة التطور الشرقي عامة، تكمن في وجود عوائق بنيوية داخلية»[1].

إن الرؤية الاستشراقية الماركسية، مهما حاول أصحابها أو أتباعها تلميع صورتها ووصفها بصفات تخرجها عن دائرة الاستشراق الليبرالي، هي رؤية غربية أولا وأخيراً؛ الشيء الذي يجعل من النص الماركسي عموماً، نصاً أوروبياً محكوماً بثقافة أوروبية واحدة لا يحمل، كما يقول ميشيل نوفل؛ أي: نظرة نقدية أساسية للظاهرة الاستعمارية؛ لأنه يستمد عصب تماسكه من نزعة الاستكبار الملازمة للمركزية الأوروبية؛ ولذلك «لم تنفع كل الجهود التي بذلها عدد من المؤرخين والمفكرين الماركسيين المحدثين، في محاولاتهم تبرير وطمس الخطاب الاستعماري لماركس وإنجلز،

= ـ من جهة أخرى ـ تصحيح وإحياء إذا تعلق بغيرهم. يقول ماركس بخصوص اضطهاد إنجلترا لإيرلندا: «إن الشعب الذي يضطهد شعباً آخر إنما يضع قيوده بنفسه»: انظر بتفصيل: ميشال نوفل: «المركزية الأوروبية وعلاقة الشرق بالغرب في الفكر الماركسي» ـ مجلة الفكر العربي ع٣١/ ١٩٨٣، ص١٧٣ وما بعدها.

ويقول بخصوص استعمار إنجلترا الهند: «على إنجلترا أن تحقق في الهند مهمة مزدوجة: تدميرية وإحيائية: القضاء على النظام الاجتماعي الآسيوي القديم، وخلق الأسس المادية لنظام اجتماعي غربي في آسيا». ينظر في هذا:

(Macimilien Rubel: ((Pages de Karl Marx - 2: Revolution et Socialisme)) p140 (Payout - ParisK 1970 ويقول إنجلز في نفس الإطار: «إن إخضاع الجزائر عمل مهم وميمون من أجل تقدم المدنية».

ينظر إنجلز: الجزائر.. في: الموسوعة الأمريكية الجديدة، تحرير جورج ريبلي وشارل دانا، م١، ص٣٥٠ ـ ٣٥١/ ١٨٦٥.

(١) سالم يفوت: حفريات الاستشراق، ص٥٧، ٥٨.

بواسطة تفسيرات موضوعية تحذر تارة من حرفية النص التي لا تأخذ، في الاعتبار، السياق الحدثي والتاريخي، أو تفتش عن تعليل في تصور المعلومات ومحدودية وسائل الإعلام في ذلك العصر؛ وتتحدث تارة أخرى عن أولويات نظرية ركزت الاهتمام على تحليل الرأسمالية في إطارها الأوروبي، معتبرة ما عداها حضارة زائلة»[١].

من هذا المنطلق، يحق لنا أن نصيغ السؤال التالي: إلى أي حد يمكن الوثوق في تأكيد حسين مروة على «أن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة، ورؤية التراث في حركيته التاريخية واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديموقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديموقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر»[٢].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى: إلى أي حد يمكن الأخذ بنصيحة طيب تزيني حينما قال بأن «الموقف (المنهج) الذي يمكنه أن يغطي القضية التراثية تغطية حقيقية غير مصطنعة أو مبتذلة، هو الجدلي المادي التراثي والتاريخي، الذي يتوجب عليه، على كل حال، أن يحتل، بجدارة علمية دقيقة، مواقع المنهجيات والرؤى المنهجية اللاتاريخية واللاتراثية»[٣].

لقد علمنا الدرس النقدي ضرورة الوقوف مع المفاهيم ومساءلة المناهج المتداولة داخل الأدبيات البحثية؛ كما علمنا التعامل مع الأدبيات التي تستعين بالغير في واقع الذات أو ماضيها؛ وخاصة منها الأدبيات الماركسية التي حاول أصحابها إعادة تكييف النص الماركسي مع مختلف

(١) ميشل نوفل: مرجع سابق، ص١٧٦.
(٢) حسين مروة: النزعات، ص٦.
(٣) طيب تزيني: من التراث إلى الثورة، ص١١٩.

البيئات الثقافية والحضارية، بعدما ثبت فشل النظرية الأصل في تسطير الخط الصحيح للتاريخ البشري، وداخل ثقافته، بخط أفقي تحكمه نظرة واحدة لا تتجاوز المراحل الخمس؛ مع العلم أن الكثيرين يؤكدون أن الخطأ ليس في المنهج الماركسي، بقدر ما هو كامن في نوعية الإعمال والاستثمار لهذا المنهج؛ ولهذا لا غرابة أن يصرح حسين مروة قائلاً: «إن كل خطإ في دراستي هو خطأ شخصي، ولا يتحمل المنهج أية مسؤولية عن ذلك. الخطأ إذن هنا هو خطأ في تطبيق المنهج، وليس خطأ في المنهج ذاته»[١].

لكن، ألا يحق لنا أن نتساءل ـ مع وائل الحلو ـ بخصوص هذه القضية أسئلة لها أهميتها الكبرى، فنقول على سبيل المثال: «هل من الممكن الفصل بين المنهج وتطبيقه؟ وهل المنهج شيء آخر سوى تطبيقاته؟ وكيف، إذا أخطأت التطبيقات، يبقى المنهج براء من الخطأ؟ أهو، والحال هذه، مطلق آخر، جوهر تصوري مفارق لأعراضه؟ هذا من ناحية، وإذا سلمنا، من ناحية ثانية، بأن المنهج بحد ذاته لا يخطئ، أفلن يكون من شأن منهج كهذا أن يعرف نتائجه سلفاً، بل ألا يكون من شأنه أن تكون النتائج المطلوب الوصول إليها موضوعة سلفاً نصب عيني الدارس قبل أن يضع فرضياته، وقبل أن يستغرق في تفاصيل موضوعه، وحتى قبل أن يعود إلى مراجعه ومصادر مادته؟ فإذا ما تم بعد ذلك اكتشاف النتائج المتوقعة والمتوخاة، جاءت هذه النتائج لا من قبيل إنتاج المعرفة، بل من قبيل تحصل الحاصل الذي لا يراد منه سوى سوق دليل آخر على صحة المنهج المستخدم»[٢].

استتباعاً يمكننا الخلوص إلى أن الحلول التي تقدمها بعض الأدبيات الماركسية العربية المعاصرة لقضية التعاطي مع التراث، موقفاً وقراءة

(١) ينظر الحوار الذي أجري مع حسين مروة ونشر بمجلة الوحدة، ع٥، ص١٣٣.

(٢) وائل الحلو، مرجع سابق، ص١٢٦.

وتقويماً وإعمالاً؛ لا تكشف فقط عن تخبطها الإيدولوجي الواضح الذي يدل عليه واقع الفكر الماركسي ذاته، بل وتكشف، كذلك، عن القصور الذي تتسم به تلك الأدبيات من حيث عدم قدرتها على تحقيق المطابقة المطلوبة بين الواقع العربي، ماضياً وحاضراً، وبين المنهجية المقتبسة من بيئة حضارية مغايرة تمام المغايرة لبيئتنا العربية ـ الإسلامية؛ ولعل هذا ما تفصح عنه أولى السطور التي افتتح بها، على سبيل المثال، حسين مروة كتابه «النزعات المادية. .» حيث كتب يقول: «هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي ـ الإسلامي تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب»[1].

إنه قصور ناتج ـ بالأساس ـ عن حالة التخبط الإيدولوجي الذي أوقعته فيه حالات التحول الاجتماعي والسياسي للمجتمع العربي المعاصر، والتي فرضت على الفكر العربي الدخول في مسار الاختيارات الحضارية والنهضية، ولعل هذا ما دفع بالفكر الماركسي العربي إلى الدفاع عن مشروعه الحضاري باعتماد مجموعة من القنوات، كان من أبرزها تحويل التراث إلى مجال لإثبات الشرعية؛ وفي هذا يقرر حسين مروة «أن التبصر العلمي الموضوعي في قضية تقويم التراث القوم الفكري واستيعابه بروح عصرنا حقاً، لا بد أن يصل إلى الاعتراف بأنه لا يمكن حل هذه القضية حلاً صحيحاً إلا على أساس الأسلوب الماركسي ـ اللينيني الذي يستلزم إبراز المحتوى الديموقراطي الكامن في كل تراث روحي قومي والربط بينه وبين المحتوى الديموقراطي الأممي للثقافة المعاصرة؛ الذي هو انعكاس حقيقي للمحتوى الديموقراطي الأممي لثورات التحرر الوطني المعاصرة والثورة الاشتراكية التي أصبحت طابع عصرنا»[2].

(١) حسين مروة: النزعات، ص٥.

(٢) المرجع نفسه، ص١٣.

ووفق هذه الرؤية تتأسس المعالم الكبرى لمفهوم التراث عند حسين مروة، الذي، على خلاف الكثيرين من أصحاب المشاريع التراثية الكبرى، لا يقدم تعريفاً محدداً؛ ولذلك يبقى على القارئ استخراجه باعتماد القراءة المتابعة لكل النصوص النقدية التي ألفها بخصوص قضية التراث أو العلاقة بالماضي والتاريخ.

فالقارئ لكتاب «النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية»، على سبيل المثال، لا يكاد يعثر على تحديد معين لمفهوم التراث. غير أننا وبتتبع بعض الأعمال الأخرى وجدنا له تعريفات متعددة لا تستقر على حال.

يقول على سبيل المثال معرفاً التراث: «إنه مجموع الأفكار والعادات والتقاليد والمنجزات العلمية والحضارية»[١]، ويعرفه كذلك بقوله: «التراث يعني المنجزات التي ينجزها الإنسان بفكره، وطبعاً منتجات العمل هي أيضاً أشياء يفكر فيها»[٢].

ويقول في موضوع آخر: «إنتاج الخيرات الفكرية برأيي هو التراث؛ أما إنتاج الحاجات المادية، فهو حين تأخذ هذه الحاجات بنفسها، بذاتها، بغض النظر عن كونها تنعكس في الفكر، أو كون هذا الفكر مؤثراً فيها»[٣]، ويقول كذلك: «أما بناء التراث فهو النتاج الفكري المجتمعات، أو بالأصح يشمل كل ما كان بناء فوقها وبالنسبة لعلاقات الإنتاج»[٤].

على هذه الوجه، تظهر معالم عدم الاستقرار على تعريف واحد

(١) تُنظر ندوة مجلة (الثقافة الجديدة) حول: التراث والمعاصرة، ع٧، ٨/س٨، ص١٢٩.

(٢) المرجع نفسه، ص١٥٥.

(٣) نفسه، ص١٥٧.

(٤) نفسه، ص١٥٤.

وتحديد أوحد؛ ولعل مرد ذلك، في رأيي، عدم استقرار المفهوم ذاته عند حسين مروة على المستوى العلمي؛ كما عند غالبية المفكرين؛ وقد لا أجانب الصواب إن قلت في هذا المقام بأن مرد ذلك راجع بالأساس إلى أن اهتمامه كان منصباً على المنهج، والطريقة التي يتم بها التعامل مع التراث الفكري العربي ـ الإسلامي.

وعلى هذا الأساس، يشير التراث عنده إلى أعمال الفلاسفة والباحثين والمتكلمين والشعراء والمؤرخين الذين يمكن التحقق من أعمالهم، إلى الاتجاهات الفلسفية.

وعن السؤال: ما هوية التراث العربي ـ الإسلامي؟ يجيب حسين مروة بأن له خصوصية تاريخية دون جدال، وإن اختلف الرأي في أبعاد هذه الخصوصية: هل هي مغلقة إلى حد الانقطاع عن المجرى العام لتاريخ الفلسفة، أم هي تقع من تاريخ الفلسفة موقع الخاص من العام، تندرج في إطاره، وتحمل من خصائصه المشتركة ما تحمله كل فلسفة في كل زمان ومكان؟.

وإلى جانب ما سبق، يذهب حسين مروة، بخصوص قضية الهوية، إلى أن العلاقات الداخلية للفكر العربي ـ الإسلامي نشأت في نطاق تصوراته لمفاهيم الإسلام الكونية والاجتماعية، وتطورت في نطاق استيعاب هذا الفكر لحركة الصراع بين هذه المفاهيم نفسها بوضعها المجرد وبصورتها كمبادئ مطلقة وثابتة، وبين الممارسات العملية في مجال العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية المتحركة، وفي وسط هذا الصراع ذاته تحولت تلك المجموعة من العلاقات الداخلية للفكر العربي ـ الإسلامي إلى أشكال إيديولوجية، تعبيراً عن التمثل الناضج لحركة الصراع هذه في مستواها الفكري.

ويؤكد حسين مروة، في هذا الإطار، على الوظيفة التي أدتها اللغة

العربية في تشكيل هذه الهوية؛ بحيث لم تكن أداة خارجية لحركة كل هذه العمليات الفكرية ـ الإيدولوجية، بل كانت عنصراً حركياً من عناصرها الداخلية، كما أنها حملت في بنيتها المتطورة أبعاداً فكرية، وأصبحت معلماً حياً من معالم التاريخ المشترك لمختلف الشعوب التي اندمجت في المسيرة، موضوعياً؛ وأسهمت في صنع هذا التاريخ العربي ـ الإسلامي، وتشكيل تراثه.

وللمزيد من التدقيق، يذهب مروة إلى أن كلمة «العربي»، التي وصف بها الفلسفة في كتابه السابق الذكر، تعني الانتماء بالدم والنسب الخالصين؛ ومن ثمّ تلك الخصائص التاريخية التي تنسب للأشكال الحضارية الناتجة عن مسيرة العرب تلك وتفاعلهم خلالها مع العديد من الشعوب التي شاركتهم في صنع هذه الأشكال، وصنع تاريخها الكامل.

وبناء على هذا التصور، يفهم كلمة الإسلامي التي تعني ـ في رأيه ـ مشاركة الشعوب ذاتها في بناء هذا التاريخ وتراثه؛ ولذا يتحدد مفهوم الكلمة ـ في نظره ـ بدلالتها الحضارية، لا بدلالتها الدينية؛ من حيث إن صناعة هذا التاريخ المشترك هي نتاج بنية اجتماعية مركبة متكاملة ارتبط وضعها السياسي والحقوقي والتشريعي بنظام دولة الخلافة الإسلامية وبالأسس المادية الاقتصادية لهذا النظام. وعليه، فإن الوصف بالإسلامي، هنا، يشير إلى المدلول الاجتماعي ـ التاريخي[(١)].

يتأسس على ما سبق ذكره التأكيد على أن التصور الذي حكم فهم حسين مروة عموماً هو الذي جعله يقرر أن فلسفة التراث ليست عربية صرفاً، وليست إسلامية دينياً، وليست إسلامية تاريخية صرفاً؛ وإنما هي فلسفة عربية ـ إسلامية بالمفهوم السابق الذي وضعه، والذي حاول الالتزام به في تأليفه لكتاب «النزعات المادية..».

(١) ينظر بتفصيل: النزعات المادية، ص١٧٠ ـ ١٧١.

هكذا، إذن، تظهر بعض ملامح الرؤية الإيدولوجية في الخطاب الماركسي العربي المعاصر، وهو يتعامل مع التراث؛ كما يظهر لنا جلياً الأثر السلبي للقراءة بعين الغير حينما يتحول هذا الأخير إلى مرجعية لا يمكن البتة تجاوزها، لا في القراءة وحدها، ولكن في صياغة وتشكيل القواعد الكبرى للاختيار الحضاري كذلك.

وإذا كان هذا هو الحال العام للرؤية بعين الغرب الماركسي، وما أفضى إليه من نتائج مضطربة باضطراب المرجعية ذاتها، فإننا سنتعرف على ضرب آخر من مناهج التعامل مع التراث، حيث الرؤية بعين الغير دائماً، لكنها ـ هذه المرة ـ تحرك تحت مظلة العلوم الإنسانية الغربية، بآخر الغربية، بآخر منتجاتها المنهجية والمفاهيمية؛ وهذا ما سأعمل على مقاربته، بحول الله تعالى، في المبحث الثاني من هذا الفصل.

المبحث الثاني

القراءة العقلانية للتراث
نموذج المنهج البنيوي التاريخي

المطلب الأول

في بعض خلفيات
القراءة العقلانية للتراث

يتزايد الاهتمام، في الآونة الأخيرة، من قبل ثلة من الباحثين العرب بالتعرف على إنتاج العلوم الإنسانية الغربية المعاصرة، وتتبع مسارها، والوقوف على منجزاتها؛ ولعل مبعث هذا الضرب من الاهتمام لا يعود، فيما نعتقد، إلى مجرد الرغبة في التعرف أو المتابعة فحسب؛ وإنما إلى الرغبة في امتلاك آليات إعمال نتائجها وخلاصتها المنهجية والمفاهيمية في دراسة جملة من الإشكالات والقضايا المركبة التي طالما تراكمت داخل الوعي العربي منذ زمن التفكير في النهضة العربية؛ وما واكب ذلك من

هيمنة قوية للنظام الحضاري الأوروبي، فالغربي، على المجتمعات العربية.

وعليه، يمكن القول: إذا كان الاهتمام بتمثل التجربة الغربية في تأسيس الدولة الحديثة المحكومة بقيم العقلانية وأنماط الحداثة، قد تزامن مع تعاظم الشعور القوي بالرغبة في إعادة تشكيل الوعي العربي، وبناء المجتمع العربي؛ فإنه يصح التأكيد ـ في هذا المقام ـ على أن انشغال تلك الثلة من المفكرين بقضايا العقل والعقلانية، يشكل اليوم علامة على تعاظم مد الفكر العلماني في الثقافة العربية، بما يجعل من الفكر العلماني الغربي مرجعه الأساسي أثناء خوضه معركة التغيير والثورة؛ وقد صدرت في هذا الشأن العديد من الدراسات والبحوث، وعقدت العديد من الندوات والمؤتمرات المحلية والدولية، لمناقشة القضية من منظور جدلية الذات والغير، أو التراث والحداثة، أو الإسلام والغرب. . . ؛ تراوح خلالها التفكير في قضاياها بين الهم الإيدولوجي الناتج عن صراع التيارات، وبين الرؤية المعرفية المحفزة على تمثل تجربة تأسيس خطاب العقلانية والحداثة.

وتظهر صورة هذه المراوحة واضحة المعالم في فكرنا العربي إذا استحضرنا ـ ههنا ـ وضعية الهوية، سواء على مستوى الواقع أو على مستوى الوعي المثقل بالمتناقضات، إلى درجة أنه لا يمكن الحديث عن أي قضية من القضايا التي تخص الواقع العربي، ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً؛ بدون استحضار مسألة الهوية؛ إذ يشير سؤالها التاريخي عن التقدم والتأخر، إلى الرغبة الجامحة للذات في تجاوز عتبة كل ما عانته من صنوف الكبوة الحضارية؛ فأفرزت فكرة النهضة، وبقيت خلالها جل الكتابات العربية تراود تجربة استيعاب الحضارة المعاصرة ضمن مساحة التراث؛ خاصة وقد تركت الحملة الفرنسية على مصر بصمات الغلبة على الوعي العربي المثقل بتركة الإخفاقات المتتالية.

غير أن حلم النهضة لم يتحقق كما كان مرسوماً داخل الوعي العربي المنقسم على ذاته؛ فظلت الخريطة السياسية والاجتماعية العربية كما هي؛ الشيء الذي ولد داخل العديد من تلك الكتابات القناعة التامة بكون التراث أصبح، كما يقول برهان غليون، القيد الذي يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصرية ويغلق عليه أبواب الجنة؛ فأقصي تعبير النهضة وحل محله اسم الحداثة.

فالحداثة تفترض ـ وفق هذا التصور ـ أن الذات التراثية تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة والمبررة للحفاظ على التقاليد. كما أنها ليست مشروعاً تاريخياً اجتماعياً كالنهضة، وإنما هي سياسة وممارسة يومية؛ وهي ـ كذلك ـ تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين. إنها، بصيغة أخرى، اندراج دون أوهام في العالمية والحضارة المادية؛ وأولويتها هي إنهاء هذه الخصوصية وذاك التراث[١].

لقد تزامن هذا اللون من التفكير في تحقيق تغيير الواقع العربي مع العمل على تغيير الأسس الفكرية المنظمة لنسق الوعي العربي، اقتداء بالتجربة الأوروبية زمن عصر الأنوار؛ حتى أصبح نقد العقل العربي السمة الطاغية على مجمل الكتابات الصادرة منذ أواخر الستينيات، وخاصة منذ النكسة العربية عام ١٩٦٧م، التي أفرزت السؤال: لماذا خسرنا في الحرب كما خسرنا في السلم؟.

في هذا المسار كتب زكي نجيب محمود ذات يوم يقول: «هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته؛ لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله؛ على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان»[٢]. وعليه؛ فإن تحقيق

---

(١) ينظر بتفصيل كتابه: اغتيال العقل، ص١٩٤.

(٢) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص١١٠.

الثقافة العلمية والتقنية والصناعية لن يتم من خلال الرجوع إلى التراث القديم؛ بقدر ما يتطلب الأمر التوجه «إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء، وما استطعنا من القبول، وتمثل ما قبلناه»[١].

وفي نفس السياق يذهب صاحب كتاب «الهزيمة والإيدولوجية المهزومة» إلى حد القول: «قدمت لي الماركسية مشروعاً ثورياً شمولياً ينقض بلا هوادة البنيان المخرب المفوت الذي للمجتمع العربي ويعوضه بمجتمع حديث وعادل وعقلاني. بدا لي المنطق الماركسي محكماً، متسقاً، متوازناً، عميقاً؛ في حين بدا المنطق المعتقدي القومي العربي مفككاً، ساذجاً، سطحياً، أشبه بخطبة عربية بليغة تناشد الشعور والوجدان»[٢].

ومن جهته يقرر أدونيس أن المجتمع العربي يتحرك، إيديولوجياً، بقيادة أقلية طليعية في اتجاه الحداثة[٣]؛ وأن ثقافة الجماهير ثقافة تقليدية متخلفة؛ ولذلك يحتاج المجتمع العربي إلى تغيير جذري شامل لا يتم إلا بالثورة، وهذا لا يتم بمجرد تغيير نظام الحياة حوله، بل يجب أن يرافقه تغيير لنظام الفكر أيضاً.

بهذا التصور تلح الأدبيات القومية، الداعية إلى الثورة على الواقع والفكر العربيين، على ضرورة الحداثة من مدخل التحديث الذي اعتبره حسن صعب ضرورة للتقدم، حيث يقول: «إن التحديث هو طريق ثوري للتقدم. إنه يتطلب تغيرات نوعية وكمية سريعة في الفكر والسلوك؛ وليس هناك من يماري اليوم في ثورية التحديث، أو ثورية الانتقال من التخلف إلى التقدم.

---

(١) المرجع نفسه، ص٨٢.

(٢) ياسين الحافظ: الهزيمة والإيديولوجية المهزومة، ص٢٤، ٢٥.

(٣) أدونيس: الثابت والمتحول: صدمة الحداثة، ص٢٤٠.

ولكن التساؤل هو حول العلاقة بين الثورة والعنف (. . .) وليس النضال في سبيل التقدم؛ أي: في سبيل التحديث أقل خطراً من النضال في سبيل التحرر السياسي، ولذلك يبدو العنف فيه حقاً للإنسان المناضل أو الثائر في سبيله إذا تعذر عليه سبيل الإقناع السلمي»[١].

لقد ظهرت هذه النماذج من التآليف والكتابات ـ التي قدمنا شواهد منها ـ في سياق الآثار السياسية والنفسية لما بعد النكسة العربية على المجال الفكري العربي المعاصر؛ هذا الأخير الذي اكتسحته بشكل ملفت للنظر آفة الحديث عن الحداثة والدعوة إلى التحديث من أجل إنجاز الثورة بدل النهضة التي استحال تحقيقها؛ وهي على الرغم من إيمان أصحابها بالتغيير؛ فإنها لا تخرج عن دائرة الفهم العلماني العام الذي يتأسس على فعل إقصاء الدين من مجال التفكير والممارسة اقتداء بتجربة الحركة العلمانية الغربية، فكانت النتيجة تقليد فلسفة الأنوار في نقدها للجوانب المتعلقة بالمقدس وما له صلة بالماضي؛ خاصة وأن «من أهم أسباب بروز العقلانية [كما يقول محمد گسوس] تضاؤل مجال المقدس داخل المجتمع (. . .) [و] بروز قوى جديدة لها القدرة على الاكتساح؛ لها مشروع طبقي، أو مشروع حضاري بعيد المدى؛ تستعمل العقلانية كأداة للمزيد من تحطيم ما تبقى من النظم السابقة، ومن رواسب المقدس، كما لا زال موجوداً داخل المجتمع لكي تقيم مكانه سيطرتها هي، وكي تبني التاريخ كما تريده هي، لا التاريخ كما كان يؤدي إليه نوع من الطروحات التقليدية، أو نوع من الطروحات التراثية»[٢].

إن السؤال الأساسي الذي يمكن صياغته، بناء على متابعة مجمل

---

(١) حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) محمد جسوس: «جدلية العقلنة والعقلانية»، مجلة الوحدة، ع٥١، س٥/١٩٨٨، ص٣٧.

الكتابات الخاصة بقضية نقد العقل العربي في المرحلة الحاضرة على وجه الخصوص، هو: لماذا أصبح موضوع العقل مركز اهتمام نخبة من المفكرين والباحثين العرب؟ وما الذي يجعل من نقده خطوة ضرورية باتجاه تغيير الوعي والواقع العربيين معاً؟.

إن القراءة العميقة لمجموعة من الكتابات العربية المعاصرة، وخاصة منها تلك المشتغلة بقضية نقد العقل العربي، تتيح لنا إمكان رصد العديد من عوامل الاهتمام بالعقل العربي في العقود الأخيرة؛ لعل من أبرزها عامل المراجعة التي أصبحت تعيش على نغمتها العديد من الكتابات، تحول خلالها فعل المواجهة بين التيارات المشكلة لنسيج الفكر العربي من مرحلة الجزئيات إلى مرحلة الأسس والجذور والمرجعيات، التي تشكل العمود الفقري لنظام الأفكار والمعارف؛ ولعل هذا ما ذهب إليه برهان غليون في مقالة له عن (العقلانية ونقد العقل)، والتي قرر فيها أن السبب في هذه القطيعة أو الأزمة التي تدفعنا إلى مناقشة مسألة العقل والعقلانية؛ أو مسألة قدرة جهازنا المفهومي وصلاحيته؛ «هو أن المجتمع العربي يعيش بالفعل فترة مراجعة قوية وصحية لفرضياته الإيدولوجية التقليدية السابقة التي عاش عليها منذ بدء تبلور حركة الكفاح ضد الاستعمار، والتي استمرت إلى ما بعد الاستقلال؛ وذلك بقدر ما بقيت فترة الاستقلال القريبة تشكل، في واقع الأمر، امتداداً لحقبة الكفاح ضد الاستعمار، سواء من ناحية القوى الاجتماعية التي سيطرت عليها، أم من ناحية المؤسسات والقيم والمفاهيم التي وجهت مسيرتها؛ وهي في الغالب مفاهيم مستمدة من حقبة التنوير الشكلي الذي أعقب، في العالم العربي، اكتشاف الثقافة الغربية والافتتان بحيويتها وحركيتها العميقة»[١].

لقد نشأت التآليف الداعية إلى العقلنة ونقد العقل داخل الأزمة

---

(١) برهان غليون: «العقلانية ونقد العقل»، المرجع السابق، ص٨٩.

الحضارية التي أصابت الأمة العربية طوال عقود، أحست خلالها بأزمة الهوية، بل وبأزمة الوعي في إدراك كيانه ومحيطه وزمنه وخصوصياته؛ وهو ما جعل منها تآليف نقدية تبحث في خط محدد من الإشكالات؛ حيث السعي الحثيث لتقديم ممارسة عملية لمفهوم النظر العقلي الخاص بمراجعة الذات، ماضياً وحاضراً، مع الحرص على تقديم إجابات عن مجموع الأسئلة التي يفرزها الواقع العربي، في محاولة مستميتة للالتصاق به؛ بل والتعبير عن هذا الالتصاق تحت مسمى الفكر المطابق؛ وهي ـ أي التآليف ـ وإن دلت على شيء، فإنما تدل على المسار الجديد ـ من حيث الشكل والمضمون ـ الذي دخلته تجربة التعامل مع الإشكالات الموجودة أمام الواقع العربي المعاصر؛ خاصة وقد عرف هذا الواقع مجموعة من التحولات والمنعطفات الدقيقة، كانت وراء تغيير أجزاء كثيرة من ملامحه وصورته، ودفعته ـ قسراً ـ باتجاه تحديد اختيار حضاري محدد، الشيء الذي رسخ في الوعي العربي أسئلة البحث عن الهوية من جديد، في محاولة لتحديد الأرضية التي ينبغي للإنسان العربي أن يقف عليها وهو يخطو خطوات محتشمة نحو القرن الميلادي الجديد.

من هنا كانت أغلب القراءات النقدية التي قام بها مفكرونا قراءات محكومة بسلطة إيديولوجية؛ وهو ما يعكسه، على سبيل المثال، التعدد في المواقف والاختلاف في الرؤى والمناهج والنتائج، وكذا ما يحتضنه وعينا من مفاهيم وفهوم كثيرة ومتباينة في نفس الآن، وميل ملحوظ إلى الوثوقية والقناعات النهائية، والسعي إلى ممارسة نوع من التأثير على القارئ العربي باستعمال آليات منهجية وأجهزة مفاهيمية تسهم في عملية التغميض النظري بالأساس، وتكشف عن السلطة الإيدولوجية التي تحكم القراءات، الشيء الذي يجعلنا نقول ـ في نهاية المطاف بأن مجمل هذه القراءات لم تستطع الإفلات من دائرة الخطاب الإيدولوجي، ودخول مجال الخطاب المعرفي الصرف الذي تتجرد فيه الذات من تحيزها؛ الشيء الذي يعكس ـ بشكل

جلي ـ ما يمارسه علينا الواقع من ضغوطات نفسية تقف وراء البحث الحثيث عن سبل التحكم في مكوناته ومؤسساته ومتغيراته بالشكل المطلوب، حاضراً ومستقبلاً من جهة، وما تعيشه الأنا العربية من صراع ضد مسببات الدهشة والصدمة الحضاريتين اللتين تكونتا من جراء الإحساس بغلبة الغير حضارياً، ماضياً وحاضراً، من جهة أخرى.

يتعلق الأمر، إذن، بمشروع نقد الفكر العربي الذي توالت إخفاقاته في إنجاز مشروع حقيقي وكامل للنهضة والتقدم؛ إذ غالباً ما توجه أصابع الاتهام إلى هذا الفكر الذي لم يستوعب بعد آليات التحديث ومقدماته الضرورية كتلك التي أنجزت حداثة الغرب وعقلانيته؛ الشيء الذي فتح المجال على مصراعيه لبروز كتابات نقد عقل هذا الفكر، ماضياً وحاضراً، في أفق صياغة فكر عربي تحكمه الفلسفة العقلانية بدل الفلسفة الدينية أو الفلسفة التراثية؛ إيماناً من أصحاب هذه الكتابات بأن المقدمة الضرورية لتحديث المجتمع هي تحديث العقل، ولا مجال للحديث عن هذا الأخير ما لم ينجز مشروع نقد العقل، بتشريع الآليات التي يعتمدها، والمرجعية التي يستند إليها ويقوم فعله على مستوى الوعي والممارسة، كما يفحص تناقضاته وعوائق تقدمه.

ولعل هذا ما حدا بمحمد عابد الجابري، وهو صاحب أكبر مشروع في مجال نقد العقل العربي، إلى التأكيد على «أن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة»[١]. يقول موضحاً هذا الضرب من النقد: «إن نقد العقل، أعني المراجعة العلمية المتواصلة لأدوات التفكير وآلياته، ضرورة حيوية لكل ثقافة، وقد كانت الثقافة العربية الإسلامية ثقافة حية منتجة عندما كانت أدوات التفكير فيها موضوع تفكير، موضوع نقد؛ وقد توقفت عن النمو وجمد النشاط فيها، وانحطت عندما توقف التفكير داخلها

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٥.

في العقل وقدرته في اتجاه تسويده والخضوع لأحكامه. أما عندما تنكر الناس للعقل، أما عندما راحوا يطلبون الحقيقة داخل نفوسهم، وليس بواسطة عقولهم، فلقد حصل التقوقع والانكماش والانحطاط»[١].

إن القارئ لخارطة الفكر العربي، منذ بداية القرن التاسع عشر، بموازاة مع استحضار تاريخ المجتمع العربي الحابل بالإخفاقات والنكسات، سيلاحظ أن فعل النقد في الفكر العربي قد توالى منذ زمن التفكير في النهضة، وإن كان بشكل مضمر؛ لكنه ـ أي: فعل النقد ـ أصبح واضح المعالم مع توالي الإخفاقات السياسية والتطاحن الفكري على الساحة العربية المعاصرة، فقد مهد للكتابات الراهنة العديد من المفكرين، شكلت خلالها تآليف الطهطاوي وخير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي وشبلي الشميل وفرح أنطون وعلي عبد الرزاق وأحمد لطفي السيد وطه حسين، وغيرهم كثير؛ الأرضية الصلبة التي انطلق منها الجابري ومن على شاكلته، وإن كانت للثقافة الغربية المعاصرة آثارها الواضحة في العمل والرؤية.

من هنا نفهم كيف ارتبط مفهوم النهضة بنقد العقل العربي وإعادة النظر في مقدماته وقدراته وحدوده، في الفكر العربي المعاصر من جهة، ولماذا تم الإلحاح ـ من جهة أخرى ـ على ضرورة انتظام فكر النهضة في التراث بالشكل الذي يتم به تجاوز هذا التراث باستيعابه واحتوائه؛ ومرد ذلك إلى أن نقد العقل العربي ـ في اعتقاد الجابري ـ «هو الطريق الصحيحة لتحقيق عملية الوصل والفصل المطلوبة، عملية التجاوز الضرورية»[٢].

وعليه، يكون المطلوب من فعل النقد في هذه العملية الشائكة، ليس إبداء وجهة نظر، بقدر ما يتطلب الأمر، على وجه الخصوص، إعادة

---

(١) ضمن (مفكر وحوار) مجلة الوحدة، ع٢٦، ٢٧، س٣/١٩٨٦، ص١٦٣.
(٢) المرجع السابق.

النظر؛ كما أن المطلوب ليس تعزيز موقف من المواقف، بقدر ما يتطلب الأمر مراجعة المواقف جميعها، بالبحث في مرجعياتها المعرفية وأصولها التاريخية؛ ذلك أن الفعل يتعلق ـ أولاً وأخيراً ـ بمواقف إيديولوجية، والمواقف الإيدولوجية لا تنصت للخطاب الإيدولوجي المخالف؛ لأنها دائمة الإنصات لخطابها الخاص. وعليه، يكون التحليل النقدي «وحده القادر على التمييز بين الزبد الذي يذهب هباء، وبين ما ينفع الناس في كل موقف»[1]؛ تمييزاً هو في عمقه مقدمة ضرورية لإنجاز متطلبات الحداثة التي لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي، كما يذهب إلى ذلك البعض، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة؛ والمقصود بذلك مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي[2].

إن من أبرز النتائج التي أفرزها هذا اللون من الفهم عند الجابري، والذي أسماه بالتعامل العقلاني مع التراث، تصنيفه للعديد من المفكرين داخل التراث، في خانة النزعة العقلانية، من أمثال ابن رشد والشاطبي وابن حزم وابن خلدون؛ دفعا بالبحث باتجاه التأكيد على أصالة التفكير العقلاني العربي المعاصر. يقول موضحاً: «لا نملك إلا أن نصدع بالحقيقة التالية، وهي أن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي، يتوقف،ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة؛ مكتسبات القرن العشرين، وما قبله وما بعده؛ بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون؛ هذه النزوات العقلية التي لا بد منها، إذا ما أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا

(١) محمد عابد الجابري: وجهة نظر، ص١٨.

(٢) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص١٥، ١٦.

بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها.

إنه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر (. . .) كما أنه بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا لن يكون في إمكاننا قط تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها؛ أو بالإمكان أن يقدمها، قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر؛ القطاع الذي يدعو إلى الحداثة والتجديد. إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون؛ وبها وحدها، يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة»[١].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن اختيار هذا المنهج في التعامل مع التراث لا يرجع ـ كما يقول في كتابه «نحن والتراث» ـ إلى التراث كما عاشه أجدادنا، وكما تحتفظ لنا به الكتب، ولكن إلى «ما تبقى منه، أي: ما بقي منه صالحاً لأن يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة، وقابلاً للتطوير والإغناء ليعيش معنا مستقبلنا»[٢].

هكذا تتيح لنا النصوص، التي استشهدنا بها سالفاً، إمكان التأكيد على مسألة أساسية في هذا المقام، وهي الارتباط الوثيق الموجود بين طموح نقد العقل العربي المنتج للتراث، موضوع القراءة والتقويم والإعمال؛ وبين طموح إنجاز الثقافة المؤدية إلى مجتمع العقلانية والتحديث؛ ولعل في تسليط مباضع المنهجية العقلانية المعاصرة المستعارة من مختلف حقول العلوم الإنسانية، على جسد التراث وعقله؛ ما يكفل في

(١) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص٥٦٦.
(٢) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص٦٨.

نظر البعض، تحقيق القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، وإنجاز الفهم العقلاني لهذا التراث. فقد «كانت المائة سنة الماضية، بالنسبة لنا [يقول الجابري] بمثابة عصر تدوين آخر رسمنا خلاله في وعينا، وبكيفية سيئة جداً، صورة للماضي والمستقبل، لنحن والآخر؛ رسمناها منفعلين لا فاعلين؛ يقودنا عقل غير واع بذاته؛ عقل تائه يبحث عن تمتين علاقته بعقل الماضي، بدل أن يعمل على تدشين قطيعة معه، ويحاول ربط نفسه بعقل العصر، بدل أن يكون هو نفسه إحدى تجليات هذا العصر»[١].

وإلى جانب الدكتور محمد عابد الجابري يوجد مفكر آخر أخذ على عاتقه مسؤولية إنجاز مشروع نقد العقل الإسلامي باعتماد خلاصات العلوم الإنسانية المعاصرة؛ وقد مكنه تواجده بأوروبا من الاحتكاك المباشر بهذه الخلاصات، بل والإسهام في إعمالها وتدويلها خارج النطاق الحضاري الذي أنشئت بداخله؛ والمقصود، بذلك، استعماله للمناهج الغربية في مجال دراسة القضايا المرتبطة بالتراث الإسلامي، وهكذا أسهم درسه الخاص بالإسلاميات التطبيقية، رداً على درس الإسلاميات الكلاسيكية الخاصة بالبحث الاستشراقي وإنجازاتها[٢]؛ في بلورة تصور علماني جديد لمفهوم نقد النص التراثي يعتمد المقاربات الإنثربولوجية والسوسيولوجية والإثنولوجية واللسانيات. . . ؛ إلى درجة حاول فيها تطبيق خلاصات هذه المناهج على القرآن الكريم بدون تحفظات.

إنه محمد أركون الذي يعتقد أنه بقدر انفتاح المسلمين المعاصرين على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة، «فإنهم سوف يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها، وتجديد نظرتهم جذرياً للظاهرة الدينية». كما يعتقد

(١) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص١٩٠.

(٢) ينظر كتابه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ـ الفصل الأول: (نحو إسلاميات تطبيقية).

ـ إلى جانب ذلك ـ «أن تحرير المجتمعات الإسلامية، عربية كانت أم غير عربية، سوف يبدأ من هنا، وإذا لم يبدأ من هنا، فإنه لن ينجح في أي مكان آخر»[١].

يقول، مشيراً إلى ضرورة الأخذ بمناهج العلوم الإنسانية في مجال قراءة التراث ونقده: «لم يزل قصدي الأول في البحث والنشر توجيه عامة المسلمين نحو الطرق المستحدثة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهم ما يجري في مجتمعاتنا المعاصرة (. . .) إن المشكلة أعوص مما يتصوره معظم الناس، بل المتخصصون بمهمة التعريب. إن الباحث العربي في ميدان العلوم الإنسانية بعد الخمسينات، يقف لا محالة حائراً بين اثنين: إما أن يعتني بإحياء التراث، مفتشاً عن المخطوطات القديمة، جامعاً لها، محققاً لبعضها على الطريقة الفيلولوجية السليمة، معلقاً عليها على الطريقة التاريخية المستوعبة للأسماء والأخبار والأماكن والأفكار، وإما أن يميل إلى تأليف الكتب التاريخية النقدية، مستخرجاً من الوثائق القديمة ما تحتويه من معلومات وسير وتأويلات ونظريات»[٢].

ويقول هاشم صالح، المترجم الرسمي لمؤلفات محمد أركون، في

---

(١) ينظر بتفصيل كتابه: الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، ص١٩٦، ويقول في موضع آخر بخصوص هذه المسألة «لكن الفكر الإسلامي لا يمكن بعد الآن أن يتحاشى الدروس الجديدة، حتى بالنسبة للوعي الغربي، لتاريخ الأديان والأديان المقارنة وعلم الاجتماع والإنثربولوجيا الدينية والسيكولوجيا الاجتماعية والتحليل النفسي والألسنيات؛ أي: باختصار، كل علم يتعذر الوصول إليه الآن عن طريق اللغات الإسلامية الأساسية. إن الأمر يتعلق بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحها العلم المعاصر».. تنظر دراسته: «الإسلام ـ التاريخية والتقدم» في مجلة مواقف، ع٤٠/ ١٩٨١، ص١٨.
وينظر بتفصيل: الحوار الذي أجري معه في موضوع: «التراث والموقف النقدي التساؤلي» بالمرجع نفسه، ص٤٠ وما بعدها.

(٢) محمد أركون: الفكر العربي، ص٦.

سياق تبسيطه لمشروع الإسلاميات التطبيقية: «يرى أركون أن إعادة قراءة القرآن من جديد، قراءة نقدية (بالمعنى الواسع والحديث لكلمة نقد) متفحصة، لا قراءة إيديولوجية تقليدية، هي الخطوة الأولى التي لا بد منها من أجل فهم المناخ الفكري والنفسي للشخصية العربية الإسلامية. إن هذه القراءة مضطرة لأن تأخذ بعين الاعتبار كل المسار الفلسفي والنقدي الذي قطعه الفكر الغربي، ابتداء من نيتشه وانتهاء بفرويد، مروراً بطبيعة الحال بكارل ماركس»[(١)].

لقد حاولنا ـ من خلال ما تم تقديمه من شواهد من داخل الفكر الأركوني ـ التدليل على الرؤية الفكرية لأحد دعاة نقد العقل العربي ـ الإسلامي داخل الثقافة العربية المعاصرة؛ خاصة وهو يؤمن إيماناً راسخاً بالعلاقة الموجودة بين التراث كمضمون والتراث كسلاح إيديولوجي[(٢)].

من هذا التصور تشكل تصنيف محمد أركون للتراث في أربعة جوانب متلازمة:

«١ ـ جانب ما قد فكر فيه (La Pensée)، وهو جميع ما وصل إلينا من مؤلفات وآثار ونظم وإنجازات ثقافية ومدنية، وهو ما نقصده عندما ندعو إلى إحياء التراث.

٢ ـ جانب ما يمكن التفكير فيه (Le Pensable) اعتماداً على ما قد فكر فيه، وما زالت الصلة به حية ممكنة لمن له مشاركة في التراث المكتوب أو الشفهي.

---

(١) انظر: «جولة في فكر محمد أركون»، مجلة المعرفة، ع١٦/ ١٩٨٠، ص٧٣.

(٢) يقول على سبيل المثال: «إن التراث الذي يدعو إليه الفكر العربي سلاح من أسلحة إيديولوجية الكفاح أكثر منه مفهوماً ثقافياً ذا أبعاد تاريخية معرفية». ينظر بتفصيل: محمد أركون: «التراث: محتواه وهويته، إيجابياته وسلبياته» ـ في ندوة (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي)، ص١٥٧.

٣ ـ ما لا يمكن التفكير فيه (L'impensable) وهو قسمان:

أ ـ عالم الغيب الذي لا يدركه الإنسان بالوسائل الفكرية والإدراكية المتوافرة لديه في مرحلة من مراحل التطور الفكري.

ب ـ ما منه التفكير فيه نناوله بالبحث الحر؛ وهذا القسم الثاني مرتبط بالجانب الإيدولوجي مما فكر فيه[١].

٤ ـ ما لم يفكر فيه بعد (L'impensée)، وهو نتيجة ما لا يمكن التفكير فيه، ومن الملاحظ البين أن مجال ما لم يفكر فيه بعد في الفكر التراثي وفي الفكر العربي الحديث، أوسع وأهم من مجال ما فكر فيه في هذا القسم من التراث الذي تعرفنا عليه؛ لا أقول في التراث كما كان قبل اندثاره وانحساره وتشتيته في مخطوطات موزعة في العالم لا يزال معظمها مجهولاً»[٢].

يستفاد مما سبق، أن ثمة تركيزاً على ضرورة النبش في القضايا التي أسماها محمد أركون (باللامفكر فيه)؛ لأنها أساس المعرفة الحقة بطبيعة العقل العربي الإسلامي وبنيته؛ ويشكل الدرس الفكري العلماني في هذا المقام موجهاً لعملية البحث والتفكيك. يقول بخصوصه: «فأنا أعتقد أن الفكر العلماني المنفتح والممارس بصفته موقفاً نقدياً تجاه كل فعل من أفعال المعرفة، وبصفته البحث الأكثر حيادية والأقل تلويناً من الناحية الإيدولوجية من أجل احترام حرية الآخر واختياراته؛ هو أحد المكتسبات الكبرى للروح البشرية، وهذه هي العلمنة الحقيقية، وأنا أمارسها بصفتي

---

(١) يعطي أركون لذلك مجموعة من الأمثلة من مثل قوله: «بعدما جمع البخاري ومسلم الحديث الصحيح في صحيحهما، أصبح البحث النقدي في الصحيحين مما لا يمكن التفيكر فيه؛ وقل مثل ذلك في المصحف بعد عثمان، وفي السيرة بعد ابن هشام، وفي الشريعة بعد الشافعي». انظر: المرجع نفسه، ص١٦٧.

(٢) المرجع نفسه، ص١٦٦، ١٦٧، وتجدر الإشارة ـ هنا ـ إلى أن أركون أخذ مفهوم اللامفكر فيه من داخل الثقافة الغربية المعاصرة، وخاصة من ميشل فوكو.

مدرساً في السوربون منذ عام ١٩٦١م؛ وقد ساعدني الوسط الفكري السائد في السوربون على التحسين والتعميق المستمر لهذا الموقف المسؤول للروح البشرية أمام مشكلة المعرفة وحرية المعرفة»[١].

إن اختيار العلمنة في الدرس النقدي العربي المعاصر أصبح شائعاً في أوساط الباحثين العرب، وخاصة منهم أولئك الذين يربطون ـ بشكل كبير ـ بين العلمنة وفعل التحديث. يقول كمال عبد اللطيف، وهو نموذج معاصر من هذا الفريق من الباحثين: «إن العلمنة التي تعتمد مبدأ النقد، وتشكل رغبة في تعقل الأشياء مع تأسيس مجال معرفي مستقل عن الافتراضات الإيمانية الغيبية، تعتبر مطلباً سياسياً تاريخياً ملحاً بالنسبة للعالم العربي. أما الوعي بدلالتها الفلسفية والتاريخية، فإنه ـ في نظرنا ـ يدعم المسعى الديموقراطي، ويساهم في تأصيل معاني الديموقراطية بالتفكير في طبيعة الدولة، أسسها ومقوماتها»[٢].

هكذا تحيلنا النصوص السابقة على مسألة أساسية نريد تأكيدها في هذا المبحث، ويتعلق الأمر بالعلاقة الوطيدة الموجودة بين الاهتمام بنقد العقل العربي الإسلامي، تاريخاً وتراثاً وبنية، وبين الاشتغال المكثف بإعمال خلاصات الفكر الغربي الحديث والمعاصر في باب المناهج وصياغة المفاهيم الإجرائية.

وعليه، يسعى مفكرو نقد العقل العربي، على الطريقة الغربية، إلى إعادة إنتاج تجربة الدرس الفلسفي لعصر الأنوار الأوروبي؛ ويظهر هذا السعي واضحاً إذا استحضرنا ـ في هذا المقام ـ الدراسة الواسعة والمتشعبة لهذه الفلسفة لدى أصحاب مشروع نقد العقل، بقي خلالها درس فلسفة

---

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص٦١.

(٢) كمال عبد اللطيف: «مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي»، مجلة الوجدة، ع٣١ ـ ٣٢، س٣/١٩٨٧، ص٦٧.

الأنوار الأوروبية رهين التجريب داخل حقل الدراسات التراثية العربية المعاصرة؛ حتى أننا نستطيع التعرف على بعض ملامح استعادة هذا الدرس داخل الفكر العربي المعاصر، تلك المتجلية في العناية الخاصة التي أصبح يوليها هؤلاء لمفاهيم النقد وآلياته المرسخة للرؤية العقلانية.

وعلى الرغم من اختلاف المنهجيات الخاصة بنقد العقل العربي، وتوزع الاهتمامات بين ما هو سياسي وما هو معرفي، فإن جل الكتابات، في هذا المجال، تسهم، بشكل أو بآخر، في توسيع مساحة ما يمكن تسميته بالفكر التنويري العربي، مثل مساحة البحث، انطلاقاً مما تمليه تقاليد الرؤية العقلانية المؤسسة على الفهم المادي العلماني. بل ويمكن القول ـ ها هنا ـ بكل اطمئنان بأن إنتاجات هؤلاء المفكرين تسهم في توسيع دائرة العقل الكوني، والمقصود بذلك إشاعة الثقافة النقدية الواحدة التي مصدرها العقل الغربي، وكأننا بهم ـ بهذا العمل ـ يدعمون خط عولمة المنهج الغربي ومفاهيمه، ويرسخون ـ بشكل أو بآخر ـ المفاهيم الجديدة للمركزية الغربية على المستوى المعرفي؛ وإلا فما معنى الاستناد إلى الثقافة الغربية بكل هذا الثقل، لاستعارة ما به ندرس الذات: ألعقم هذه الذات وعدم قدرتها على إنتاج ذلك؟ أم لعجز مفكرينا أنفسهم عن الانفكاك من إسار الثقافة التي تربوا بداخلها، واقتنعوا بأنه لا مفر من الاحتجاج بها، حتى تتأكد معاصرتنا ورغبتنا في امتلاك آليات الحداثة؟.

يقول كمال عبد اللطيف بخصوص أعمال كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون، في إطار تمثيله بهما على الحضور القوي لدرس فلسفة الأنوار الغربية داخل الكتابة العربية المعاصرة: «إن مشاريع نقد التراث المتبلورة في حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم تؤشر على توجه فكري مشبع بروح فلسفة الأنوار؛ ويتجلى ذلك في المخاطرة المتمثلة في تشريح المنظومات الفكرية التراثية للوقوف على أبعادها، ولإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية والزمانية. ففي الأعمال النقدية لمحمد أركون ومحمد

عابد الجابري، ملامح مشرقة للبعد الأنواري في فكرهما، رغم تنوع نتائج أبحاثهما. إن إعلاءهما من شأن التوجه العقلاني النقدي في مقاربة الظاهرة التراثية يساهم في تأسيس جدل عقلاني حول الذات والتراث، ويمهد السبيل نحو الوقوف على بنية العقيدة في تاريخيتها (...) إن مقاربتهما النقدية للتراث تساهم في إنشاء جدل يتوخى التحرر ورفع القصور الذاتي المطمئن إلى سقف عقائدي غير مطابق لمتطلبات الحاضر والمستقبل (...) ومن الواضح أن المسعى النقدي الموجه لأعمال هذين المفكرين لا تؤطره المرجعية الأنوارية في صورتها المعهودة كأصل (...) بل إن مرجعيتهما الفكرية تضيف إلى دروس الأنوار الجهود المنهجية المتطورة التي بلورتها الفلسفة المعاصرة وعلوم الإنسان، وهي جهود لا يمكن إغفال قاعدتها الأنوارية المتمثلة في إمكانية الإنسان اللامحدودة في المعرفة، والمتمثلة أيضاً في الإقرار بإمكانية معرفة كل ما له علاقة بالإنسان والطبيعة بمعايير وضعية، مع نقد شديد للمعارف ذات الطبيعة النصية، وخاصة المعارف الوسطوية اللاهوتية»[١].

هكذا يتبين، إذن، أن جزءاً كبيراً من البحوث في التراث يلتمس العون من درس فلسفة الأنوار الأوروبية، مع الإعمال الواسع لمنظومة من المفاهيم والوسائل الإجرائية المستعارة ـ هي الأخرى ـ من نتائج البحث المعفي في مجال العلوم الإنسانية التي استطاعت أن تحدث نوعاً من الفتنة المنهجية داخل منظومة الفكر العربي المعاصر؛ وهي ـ أي: البحوث ـ بهذا، تحاول استعادة نفس التجربة النقدية التي مارسها مفكرو عصر الأنوار وفلسفة الثورة الفرنسية، التي تمخض عنها بناء المجتمع الأوروبي الحديث ذي الوجهة العلمانية الواضحة، ولعل من أبرز ما تم تمثله من هذه التجربة:

---

(١) كمال عبد اللطيف: «نحن وفلسفة الأنوار»، مجلة الوحدة، ع٨١، س٧/١٩٩١، ص٨٨ ـ ٨٩.

إعطاء الأولوية للعقل وسلطانه في مجال البحث المعرفي؛ إيماناً من أصحابه والداعين إليه أو المقلدين له، بأنه قادر على اكتشاف المجهول والوصول إلى الحقيقة مهما كانت مرجعيتها ومجالها.

ينتج عن هذه المعطيات السؤال التالي: هل نحتاج بالفعل إلى درس عصر الأنوار الأوروبي وفلسفته ونحن نعالج قضايانا ومشاكلنا الممتدة من الماضي إلى الحاضر؟.

تجيب هيئة تحرير مجلة الوحدة، وهي الهيئة المحسوبة على المجلس القومي للثقافة العربية، في تقديمها لملف (العرب والتنوير) بما يلي: «إذا كانت الأنوار هي يناعة وحيوية العقل، وجرأة النقد، فإن تاريخنا لا يخلو من هذه المحطات المضيئة، لكن المجهضة (...) وإلى الآن ما يزال وطننا العربي يرفض تمثل درس الأنوار الذي مؤداه أن تحريك التاريخ يقتضي عدم الخلط بين زمنين: زمن التاريخ وزمن الروح، من حيث أن لكل واحد منهما مكانه وموقعه، وأن كل خلط بينهما لا يمكن أن ينتج عنه إلا التكرار والمراوحة في المكان، ومسألة الفصل بين الزمنين والسلطتين هذه ليست مسألة نصوص، بل هي مسألة تتعلق بنضج الوعي وارتقائه، فالفصل بين الدين والسياسة ليس مسألة وجود أو عدم وجود نصوص حول هذه المسألة، بل تتعلق بارتقاء فكري وثقافي يجعلها مسألة ضرورية وشرطاً لخلق دينامية تاريخية»[١].

من يتأمل هذا النص، وأمثاله، سيلاحظ بدون شك، الرغبة العميقة لدى تيار عريض من المفكرين والمثقفين العرب المعاصرين، في ترسيخ تقليد ممارسة جديدة في النقد الخاص بالعقل العربي، بإعمال كل ما من شأنه تحقيق القفزة النوعية التي يأملون إنجازها على مستوى الوعي العربي؛ عمودياً بالخروج من حقبة الزمن العربي الحاضر المتسم بالركود والتبعية،

(١) هيئة تحرير مجلة الوحدة: «التنوير والحداثة»، المرجع السابق، ص٤ ـ ٥.

وأفقياً بإنجاز القطيعة مع التاريخ الذي تشكل داخله العقل العربي؛ أي: إعادة النظر في بنيته المعرفية التي ترسخ - كما يدعون - الوعي المغلوط الذي يعطي الأولوية دوماً للماضي وأشكال الجذب التاريخي، بدل إعطائها للحاضر ومدخلات قوته المتمثلة أساساً في الفهم العقلاني.

يقول أحد هؤلاء في إحدى مقالاته عن العقلنة والتنوير: «إن السمة المميزة لحركة الفكر العربي الإسلامي منذ ابن رشد إلى العصر الحديث، هي هذه المحاولة الدؤوبة للكشف عن عقلنة منظمة داخل النص تستجيب للمطلب الإيدولوجي، وبتحول موازين القوى تعاد الكرة ثانية لهدم معقول وخلق معقول بديل؛ لكن في كل الحالات أو معظمها، كان الجدل قائماً بين المقدس والعقلاني الدنيوي. إنه قدر الأمة أن تبقى ناظرة باستمرار إلى نواة هويتها المقدسة؛ وسواء كشفت في ذلك غلبة اللوغوس على الميتوس، أو العكس، فإنها تبقى، ولزمن بعيد، مشدودة إلى هذه الضرورة، وكل من حاول اختصار المسافة والتنكر للنص بلفظه، لفظ النواة، سقط بسرعة دون أن تنقده حصانة التاريخ ولا صرح الموضوعية. لنقل - إذن -: إن العقلانية رهاننا، وتأويل النص هو مساحة هذا الرهان؛ وما يصح على العقلانية ينسحب، آلياً، على التنوير»(١).

إنه نفس الخط الذي تدعمه كتابات الدكتور حسن حنفي، أحد أصحاب المشاريع التراثية الكبرى في الفكر العربي المعاصر؛ خاصة إذا نظرنا إلى هذه الكتابات في ضوء ما درسه هذا المفكر الباحث، وتعلمه وروج له، من دروس فكر عصر الأنوار الأوروبي؛ حتى أنه قال ذات يوم: «ذلك أن التنوير شرط التغيير، وأن لا شيء يتغير في الواقع ما لم يتغير في الفكر أولاً، وأن العمل الثوري في هذه المرحلة هو في العمل على تغيير

---

(١) محمد نجيب عبد المولى: «العلقنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي»، مجلة الوحدة، المرجع السابق، ص٥٩.

مفاهيمنا النظرية»[١]، وذلك بإعادة قراءة التراث والواقع معاً بمنهج التراث والتجديد الذي يدفع بالفكر باتجاه قبول فكرة الثورة عبر تثوير التراث وتحويله من مستواه الميتافيزيقي حتى يصبح لاهوت الأرض، وإيديولوجية وطنية تعكس طموحات الجماهير وتطلعات المستضعفين؛ وتلك هي إحدى مهمات ما أسماه: (باليسار الإسلامي)، الذي من أبرز أهدافه: تحويل الإلهيات إلى فكر نظري، ثم تحويل الفكر النظري إلى إيديولوجيا سياسية اقتصادية واضحة المعالم، يمكن صياغتها بطريقة علمية صرفة، ووضع برنامج شامل تتحقق فيه هذه الإيدولوجيا، ويصبح هذا البرنامج دليلاً للعمل الثوري.

وكغيره من مفكري نقد العقل العربي وتراثه، يستعين حسن حنفي بخلاصات العلوم الإنسانية لإنجاز مشروعه الفكري، الذي يسعى من خلاله إلى تجديد هذا العقل. يقول على سبيل المثال: «وهكذا، فكلما وعى الإنسان التراث القديم وزاد إحساسه بمشاكل العصر، لجأ إلى التوفيق أو الاجتهاد، وأنا في كل مرة أجد أنني بحاجة إلى أن أستعير أو أقتبس بعض النظريات الحديثة لأجعل ثقافتي الإسلامية قادرة على مواجهة تحديات العصر»[٢].

هكذا تتضح مساعي حسن حنفي، الآخذ بآليات منهجية وجهاز مفاهيمي هو حصيلة اجتهاد العقل الأوروبي داخل مجاله التداولي؛ وهو بذلك يرسخ تقليد استثمار درس فلسفة الأنوار الأوروبي وإعماله في مجال تنوير العقل العربي المعاصر، ومن ثم تحقيق الفصل بين ما يخضع للعقل وما يخضع للدين؛ لأنها ـ أي: فلسفة الأنوار ـ المدخل الضروري، في

(١) حسن حنفي: في فكرنا المعاصر، ص٤٥.
(٢) حسن حنفي: في الحوار الذي أجرته معه مجلة الوحدة، ع٦، س١/ ١٩٨٥، ص١٣١.

نظره، لبناء الأمة العربية القادرة على التجديد والنهوض؛ وذلك تمثل في جل كتاباته خلاصات الفكر الغربي المعاصر، فجاء مشروعه الفكري - الإيدولوجي جامعاً ثلاث قراءات، حدد من خلالها موقفه الذي ضمنه كتابه «التراث والتجديد»، الذي بسط فيه خلاصة تصوره ورؤيته النظرية والمنهجية، وشرح فيه المعالم الكبرى لمشروعه (= الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربي، وأخيراً نظرية التفسير)؛ وذلك إسهاماً منه - كما يدعي - في الخروج برؤية أكثر شمولية يتأسس على منوالها ما أسماه بعلم الاستغراب، الذي يصبح معه الغرب موضوعاً للعلم بعد أن كان أداة لذلك فقط؛ مع ما يتطلب ذلك من فك وعي الأمة العربية من آفة التقليد؛ ودفعه - بالتالي - إلى تبني خيار الفكر المستنير الذي يقوم على العقل والطبيعة وحرية الإنسان والمساواة الاجتماعية والتقدم؛ فجاء مشروعه النقدي الخاص بالتراث، مشروعاً ثورياً تحددت معالمه بعد نكسة ١٩٦٧م التي زعزعت - كما يقول: - نفسية المثقف العربي، وكشفت عن خدعة القوة العربية مع تجربة الدولة القومية في عهد جمال عبد الناصر[١].

ويضاف إلى ما سبق، ما خلفته الثورة الإيرانية من ردود الفعل على الساحة الثقافية والفكرية العربية؛ بحيث حفزت هذه الثورة حسن حنفي على الرجوع إلى التراث بحثاً عن أسباب القوة فيه، ومن ثم عن آليات الدفع بالواقع العربي المعاصر باتجاه النهوض والتجدد؛ ولذلك أوضح في مجلته «اليسار الإسلامي» رؤيته لعملية الثورة المطلوبة، والتي تتطلب - كما يقول - «الكشف عن العناصر الثورية في الدين، أو إن شئنا بيان أوجه الاتفاق بين الدين والثورة، أو بلغة ثالثة تأويل الدين على أنه ثورة، فالدين هو ما لدينا بالأصالة، والثورة هي مكتسبات عصرنا (. . .) وقد زخر التاريخ الإسلامي بالثورات الدينية الاجتماعية والسياسية، مثل ثورة القرامطة وثورة الزنج في

---

(١) ينظر بتفصيل كتابه: في فكرنا المعاصر.

تاريخنا القديم، والحركات الإصلاحية مثل المهدية في السودان والسنوسية في ليبيا (. . .) كما يتأصل اليسار الإسلامي في ثورات الأديان في التاريخ البشري، فتاريخ اليهودية مليء بالثورات مثل ثورة ابن عقيبة ضد الرومان، وتاريخ المسيحية أيضاً زاخر بالثورات مثل ثورة الفلاحين في ألمانيا في القرن السادس عشر بقيادة توماس مونزر، وثورة القساوسة الكاثوليك في أمريكا اللاتينية»[١].

هكذا، وعلى الرغم من استماتة فكر حنفي في مشروع الدفاع عن خيار العقلنة في الفكر العربي المعاصر، وسعيه الحثيث إلى ترسيخ فلسفة الانتقال من التراث إلى التجديد، ومن العقيدة إلى الثورة، ظل - وكما يقول السيد ولد باه - سجين الأطروحات التنويرية الأكثر عرضة للجدل والنقد في الفكر العربي؛ والسبب في ذلك يعود - بالأساس - إلى أنه «يؤسس المنهج الذي يتقرحه على فسلفات الوعي في نسختيها الظاهرية والهيغيلية - الماركسية دونما انتباه إلى الإشكالات النظرية والإبستمولوجية التي تطرحها تلك الفلسفات، كما نبهت إلى ذلك أحدث التوجهات الفلسفية، عندما بينت الآفاق المسدودة التي لا بد أن تفضي إليها العقلانية الأنوارية بتصورها الآداتي المبسط، وتاريخانيتها الغائية وقيمها النضالية، التي غالباً ما تخفي القمع والإقصاء؛ وإن كنا نعتقد جازمين أن هذا الإشكال يبقى غريباً على مناخ الفكر العربي المعاصر، الذي ما زال يعمل جاهداً على التخلص من عوائق إبستمولوجية وإيديولوجية متراكمة تحول دون انطلاقته، كما تمنعه من أداء وظيفته النقدية»[٢].

---

(١) حسن حنفي: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية: ص٥٨ ـ ٦١.

(٢) السيد ولدباه: «التنوير والتأصيل»، مجلة المستقبل العربي، ع١٦٧/ ١٩٩٣، ص١٣٢.

لا بد لنا أن نتساءل، بعد الذي قدمته من نصوص وتحليلات بخصوص موقف أصحاب النماذج الفكرية الثلاثة التي تمثل جزءاً من بنية الخريطة الفكرية الخاصة بمجددي قراءة التراث: كيف لنا أن ننتفع ـ في مشروع قراءة العقل العربي وتقويمه وإعماله ـ من حصيلة الدرس الفلسفي الغربي بكل تاريخيته وتجلياته وحصيلته، القديمة والحديثة والمعاصرة؛ خاصة ونحن نعلم أنه درس متنافر البنية، غير مستقر الحال من جهة؛ وأن ثمة صعوبات منهجية ـ من جهة أخرى ـ تجعل اتصال الفكر العربي به خطوة صعبة ومعقدة للغاية في غياب الشروط الضرورية لنقل المعارف والأفكار والفهوم، خاصة إذا ما نظرنا إلى هذه الصعوبة من زاوية منهجية بالأساس؟.

وغني عن البيان ـ في هذا المجال ـ أن قضية المنهج من أعقد المشكلات التي لا زال الفكر العربي المعاصر يعاني من حدتها، بل ويصعب الخوض فيها وسبر غورها، فبقدر اختزالها لانشغالات الفكر الإنساني، وتفاعلاته وصراعاته، عبر العصور، من جهة؛ وبقدر كونها آليات توليد المعرفة واكتشافها، من جهة أخرى؛ «فإنها لا تعكس التغير من منحى الحياة فحسب؛ بل تعكس التفاعل والصراع بين المجتمع ومناهج الفكر، أو بين التغيير الاجتماعي والمناهج، فما يحدث من تغير في المجتمع يقابله آخر في المناهج؛ أي: أن المعرفة نتاج اجتماعي، متغيرة بتغير المجتمع، فثمة علاقة جدلية وطبيعية بينهما، قد تأخذ شكلاً انقلابياً أحياناً، متمثلاً في التخلي عن النماذج المعرفية القديمة، والأخذ بأخرى جديدة، تتولد إما عن التحولات والانقلابات الكبرى، أو عن النقد الإيدولوجي والميتودولوجي؛ وإما عن الأزمات الاجتماعية. ذلك أن الأزمة دليل تطور خاطئ، وهي شرط من شروط الثورة (. . .) فالمناهج تعكس التغير الطبيعي للحياة الاجتماعية، وفي الحالتين لا يجوز تجريد مناهج المعرفة عن البناء الاجتماعي ومصالح المجتمع وإيديولوجيته؛ لما

بينهما من علاقة تلازمية قوية»[١].

وحري بنا بعد الذي قدمته أن أقول: إن خطاب نقد العقل في الفكر العربي المعاصر خطاب مأزوم؛ لأنه يتأسس على خلفية معرفية تتشكل بنيتها من حصيلة رؤى حضارية مخالفة تمام المخالفة لبنيتنا الحضارية. كما أنه مهما حاولنا الدفاع عن عالمية الإبداع الإنساني، فإن ثمة فوارق أساسية تميز هذه الأمة عن تلك، وهذه الثقافة عن غيرها، وبناء عليه، لا بد من التأكيد أن الذين يشتغلون داخل دائرة الاستعارة المنهجية والمفاهيمية، لا يعملون إلا على ترسيخ أزمة التأسيس المنهجي الحقيقي؛ ويدعمون الإسار الذي يحاصر الفكر العربي من كل جانب؛ ويتعلق الأمر بالنموذج الغربي المعاصر كما تنتظمه حقول العلوم الإنسانية؛ بل ويدعمون، إلى جانب ذلك، مسار التخلف الذي يعرفه العقل العربي، ويمكنون لثقافة المركزية الغربية من السيطرة التامة على الوعي العربي.

هكذا؛ وعلى الرغم من اشتغال العديد من المفكرين العرب المعاصرين بقضية نقد العقل العربي داخل التصور الغربي للعقل والعقلانية والتنوير والحداثة، لم يستطع الوعي العربي ـ لحد الساعة ـ تطوير منهجية النقد بقدر ما أسهم في تعطيل قابليته على التجدد من الداخل، الشيء الذي جعل من جهود الباحثين في هذا المجال بعيدة كل البعد عن المسار المطلوب؛ والمقصود بذلك تكوين نسق معرفي عربي ذاتي قادر على أن يؤسس لنفسه الهوية المطلوبة، ويكون للذات الباحثة عن هذه الأخيرة شخصيتها العلمية اللازمة. ولا يمكن البتة الوصول إلى هذه المرتبة من الرقي العقلي والثقافي ما لم يتعاط مفكرونا مع التراث من داخل الذات؛

(١) عبد القادر عرابي: «التغيرات الدولية الراهنة: أبعادها المنهجية وانعكاساتها في مستقبل الخطاب المنهجي العربي»، مجلة المستقبل العربي، ع١٦٩، س١٥/ ١٩٩٣، ص٤.

إذ من عوامل أزمة خطابات نقد العقل العربي المعاصر كون منهجها في العمل عبارة عن حصيلة مجموعة من المناهج والفهوم والرؤى والمفاهيم التي تتأسس على طريقة التلفيق، تحولت، مع مرور الزمن، إلى إيديولوجيا قدرية للعقل العربي، تحول دون تطور بنية الخطاب المنهجي العربي.

وعليه، فبدل القيام بالقراءة الذاتية للذات، ماضياً وحاضراً، حضارة وواقعاً، أفسحنا المجال أمام الفكر الغربي؛ الذي يشهد داخله على أزمته، كي يقدم لنا تاريخنا بعينيه التي نعرف أنها مؤسسة على خلفية المركزية الأوروبية ذات التوجه الاستعماري.

وإذا كنا نعرف تمام المعرفة، ونؤمن في نفس الآن بكون الاطلاع على تراث الغير وفكره وحصيلة علومه ليس عيباً، فإننا ـ في الوقت ذاته ـ نعرف أن العيب ـ كل العيب ـ في قراءة الذات بعين الغير، وفي هذا السياق، فإن الذي يتتبع واقع الفكر العربي، سيجد ـ لا محالة ـ أن الذين يلجؤون إلى الغير؛ مستعيرن منه ما يقرؤون به ذواتهم، ليسوا إلا واحداً من ثلاثة أصناف:

١ ـ صنف لا يعرف تراثه وما يزخر به من معطيات معرفية ومنهجية.

٢ ـ وصنف تربى داخل الثقافة الغربية، ودرس بجامعاتها وتتلمذ على أيدي مجموعة من المستشرقين والباحثين الغربيين، فاضطر إلى العمل بما تلقاه عنهم، تحت ضغط الرغبة في الحصول على الشهادات العلمية أو الأوسمة الفكرية العالمية أو المكافآة المادية المغرية، وبذلك، فممثلو هذا الصنف وكلاء بالنيابة عن الفكر الغربي في الفكر العربي المعاصر.

٣ ـ وصنف ثالث لا يملك البضاعة المنهجية اللازمة التي تخول له إنجاز ما أنجز من بحوث ودراسات، أقلّ ما يقال عنها أنها رسخت أزمة

التعامل مع التراث؛ ولذلك لجأ أصحاب هذا الصنف إلى المناهج الغربية متوسلين بها في قراءة الذات وتحقيق ما أسموه بالعقلانية العربية المؤدية إلى مرحلة التنوير العربي، وأحسن الدكتور طه عبد الرحمن حينما قال: «الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم، ولا التفنن في استخدامها كان طوع أيديهم، ولا ينكر ذلك إلا من هو دونهم تمكناً من العلم، ودونهم تفنناً في العمل، ولا أدل على ذلك من أنهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج، والإتيان بما يقابلها، ولو على نمطها؛ مع أنه لا استيعاب بدون تحصيل هذه القدرة على اصطناع المقابل، مثلاً أو ضداً (...) وما لم تظهر على أيديهم هذه القدرة في الاستنباط المنهجي، فلا عبرة بما يقررون بشأن التراث، وما ينشؤون فيه من أقوال تنكره أو أقوال تضعفه»[(١)].

هكذا ينتهي بنا المطاف - في هذا المطلب - إلى التأكيد على أنه بالرغم مما يعرفه الفكر العربي المعاصر من سيولة فكرية بخصوص قضية نقد العقل العربي وتجديد مناهج قراءة بنيته وتراثه؛ فإنها تظل سيولة قاصرة وغير قادرة على الانفكاك من إسار التبعية للأطر المرجعية المستعار منها؛ إذ في ظل الوضعية التاريخية التي يجتازها المجتمع العربي لم يستطع مفكرو النقد التخلص من الحمولة الحضارية الغربية، كما أنهم وعلى الرغم من انتمائهم للجغرافيا العربية لم يستطيعوا التخلص من آفة التحيز للثقافة الغربية، أو تجاوزها وتحييد أحكامها وعدم الوقوع في المطبات والأخطاء والتحريفات والمغالطات التي وقعت فيها تلك الثقافة؛ سواء فيما يتعلق بدراستها لثقافات الشعوب غير الغربية، أو في دراستها للثقافة العربية الإسلامية على وجه الخصوص، ولذلك لا يمكن البتة اتخاذ ما وصلت إليه من نتائج حقائق، ولا ما بسطته من نظريات مصادر نحتكم إليها، أو نستقي

---

(١) طه عبد الرحمٰن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص١١.

منها الشواهد والأدلة؛ وذلك قبل إخضاعها ـ هي الأخرىٰ، إلى عملية التمحيص والتحليل والتحقيق من صدقها معرفياً.

وعلى الجملة نقول: إن مشروع نقد العقل العربي، المتوسل بالرؤية المعرفية الغربية، بقدر ما أنتج من كتابات تنظيرية، وعمل على ترسيخ تقاليد الدرس النقدي الغربي المعاصر في بنية التفكير العربي، فإنه ظل عاجزاً عن إنجاز القراءة الصحيحة للعقل العربي؛ ذلك أن قراءة عقل بعقل آخر، مخالف له تمام المخالفة في بنيته المعرفية والحضارية، كفيلة بتضبيب الرؤية وتأزيم المنهج.

وإذا كنا في قراءتنا لمشروع نقد العقل العربي وتراثه أمام العديد من الأسماء التي اشتهرت بسيولتها الفكرية وشساعة رؤيتها، فإننا اخترنا للتمثيل ـ في هذا المقام ـ بنموذج محمد عابد الجابري، الذي يعتقد أن موضوع نقد العقل العربي كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مائة سنة، وذلك لأن هذا الضرب من النقد ـ وكما يقول ـ «جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة»، وأن ممارسة هذا الفعل ليس من أجل النقد في حد ذاته، ولكن «من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب، في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، وتعيد فينا زرعها... ولعلها تفعل ذلك قريباً»[1].

فكيف تعامل الدكتور محمد عابد الجابري مع قضية نقد العقل العربي؟ وإلى أي حد استطاع، بإعماله للمنهجية الغربية ومفاهيمها في عملية النقد، تحقيق مشروع استئناف النظر بما يحقق هوية الثقافة العربية في الحاضر، ويمكن الأمة من الوقوف في وجه التحديات الحضارية المقبلة؟.

---

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٥ ـ ٨.

المطلب الثاني

القراءة بالمنهج البنيوي التاريخي
نموذج محمد عابد الجابري

لقد انتهينا في المطلب السابق من هذا المبحث، إلى تأكيد مسألة أساسية، ونحن نحاول قدر الإمكان، القيام بمقاربة تحليلية لمشاريع نقد العقل العربي في الفكر العربي المعاصر، من وجهة نظر تدافع عن المقاربة الإبستمولوجية للأفكار والخطابات؛ أقول: انتهينا إلى التأكيد على أن هذا المشروع تحفه عدة مخاطر منهجية ومعرفية، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن النقد الذي تدعو إليه تلك الكتابات يستهدف، في عمقه، إعادة بناء الفكر النظري؛ بحيث يطال النقد المفاهيم الأساسية المشكلة لنسيج التفكير العربي من منظور إعادة بناء المرجعية التي يستند إليها العقل العربي في إنتاج خطابه.

لا شك أن هذا المسار من الرؤية في بنية الفكر العربي المعاصر أدى إلى عدة نتائج، لعل من أبرزها خلطه بين العقل والعقلانية من جهة، وجعله هذه الأخيرة طريقة في الاقتراب من الواقع المادي الموضوعي وبين العقلانية كمولد لمجموعه من المناهج والرؤى الأساسية التي تشكلت داخل الفلسفة الغربية المعاصرة من جهة أخرى.

من هنا التأكيد ـ مع برهان غليون ـ على أنه «إذا كان الهدف من هذا النقد هو إعادة هيكلة جديدة لفكرنا النظري؛ أي: إعادة النظر في بعض المفاهيم الأساسية التي سيتمحور عليها التفكير، أو التي ستصبح محور ومرتكزات الهيكلة الجديدة؛ فمن الضروري أن يرتكز الاهتمام الأول في هذه العملية على الدقة والوضوح اللذين لا بد أن يميزا المفاهيم التي نستخدمها أساساً لإنجاح هذه العملية؛ ولا بد أن يكون المثقفون هم أولى الناس بالبحث عن هذه الدقة في المصطلحات، بعد أن قادت الأزمة الفكر

العربي إلى التشويش العقلي والفوضى النظرية»[١]؛ ذلك أنه «في غياب اللغة الفكرية المنظمة والمضبوطة، يتحدث الناس لغات لا يفهمونها؛ أي: يحصل الاختلاط والتشريك في المعاني والألفاظ، وتسد طرق التواصل، ولعل أكثر المصطلحات تشويشاً اليوم هو مصطلح العقل نفسه، الذي نريد أن نستخدمه كأداة رئيسة في إعادة تنظيم ساحتنا الفكرية والعقائدية؛ وأكثر الناس انغماساً في هذا التشويش هم المثقفون أنفسهم، للأسف»[٢].

إن استصحاب هذا السياق النظري بخصوص قضية نقد العقل العربي من وجهة نظر تتبنى مفهوم العقلانية؛ يمنحنا إمكان التأكيد على المساحة النظرية التي أصبح يحتلها هذا المفهوم داخل الفكر العربي المعاصر، الذي من أبرز ما ابتلي به، حاضراً، مواظبته على استعارة واستقراض ما تنتجه الفلسفة الغربية المعاصرة من مفاهيم وتصورات ومناهج؛ بغية مقاربة قضايا الفكر العربي وخطابه ومفاهيمه وآلياته المنهجية.

وقد لا نجانب الصواب إن قلنا في هذا السياق: إن انتشار هذه التجربة النقدية في الفكر العربي المعاصر مرده على وجه الخصوص إلى رغبة بعض المفكرين العرب في الإسهام في مشروع إعادة تأسيس بنية الثقافة العربية بما يسمح بإحداث نوع من القطيعة مع المفاهيم والآليات والتصورات التي أقام عليها أجدادنا تراثهم؛ الشيء الذي يجعل من إعادة بناء التراث على المفاهيم والتصورات التي يقوم عليها الفكر الفلسفي والعلمي اليوم هي المخرج الوحيد، في نظر البعض «من مأزق الأصالة والمعاصرة، فمن جهة أولى ستؤكد هذه العملية استمرارية التراث وتغنيه؛ ومن جهة ثانية ستحررنا من سلطاته ومشكلاته»[٣].

(١) برهان غليون: «العقلانية ونقد العقل: ملاحظات منهجية» مجلة الوحدة، ع٥١، س٥/١٩٨٨، ص٩١.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) عبد المجيد بوقربة: الحداثة والتراث، ص٢١.

في سياق هذا النوع من التفكير النقدي، ظهرت أعمال الدكتور محمد عابد الجابري الخاصة بنقد العقل العربي، وإن كانت في أغلبها بعناوين متعددة، لكن الذي يجمعها هو الحرص على تقديم مقاربة نقدية عربية معاصرة للخطاب العربي المعاصر بدءاً من الإرهاصات الأولى لتكونه في بنية التفكير العربي؛ وهو بهذا المشروع يرغب في الإسهام ـ كما يقول في كتابه «تكوين العقل العربي» ـ في عملية استئناف النظر في معطيات الثقافة العربية من دون التقيد بالقراءات السابقة ووجهات النظر السائدة. يقول موضحاً هذه النقطة: «إن البحث في تكوين العقل العربي (. . .) يتطلب ـ كما قلنا ـ استئناف النظر في تاريخ الثقافة العربية، في أصولها وفصولها؛ في أسسها ودروبها، وإذا كانت الثقافة ـ أية ثقافة ـ هي في جوهرها عملية سياسية، فإن الثقافة العربية، بالذات، لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية عن الصراعات السياسية والاجتماعية، بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات. إن الهيمنة الثقافية كانت النقطة الأولى، وأحياناً الوحيدة، المسجلة على جدول أعمال كل حركة سياسية أو دينية، بل كل قوة اجتماعية تطمح إلى السيطرة السياسية، أو ترديد الحفاظ عليها، ومن هنا تلك العلاقة العضوية بين الصراع الإيدولوجي والصدام الإبستمولوجي في الثقافة العربية، وهي علاقة ما كان يمكن لنا قط إهمالها، أو التقليل من أهميتها ومفعولها، وإلا فقد التحليل بعده التكويني؛ أعني: يمنح موضوعه تاريخيته»[١].

يفصح هذا النص عن بعض الخلفيات التي دفعت بالجابري إلى اختيار نقد العقل العربي مدخلاً لإصلاح بنية التفكير في المرحلة الراهنة أو تغييرها، وهو اختيار مؤسس على رؤية ما كان لها أن تتأصل في نسقه الفكري لولا إيمانه القوي بضرورة الإسهام في مشروع نقد العقل العربي

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٦، ٧.

الذي هو أساس بناء النهضة العربية بالشكل الصحيح؛ تلك التي استحال تحقيقها في الواقع الملموس، بسبب عجز العقل العربي الحديث والمعاصر عن التخلص من السلطات المعرفية التي تأصلت في بنيته منذ عصر التدوين، الذي يعتبره الإطار المرجعي لهذا العقل؛ وليس العصر الجاهلي أو العصر الإسلامي الأول، ولا ما قبلهما؛ والدليل على ذلك ـ في نظره ـ هو أن ما نعرفه عما قبل هذا العصر إنما تم بناؤه في عصر التدوين؛ كما أن ما جاء بعده لا يمكن فهمه إلا بربطه به نوعاً من الربط، وبعبارة أخرى، وكما يقول: «إن عصر التدوين حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له، وفي كل ماض آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية، كما هو حاضر في مختلف أنواع الغد التي أعقبته. هو حاضر في كل ذلك بمعطياته وصراعاته وتناقضاته الإيدولوجية، وبتعبير آخر: إن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين، والتي تشكل هويته التاريخية، هي المسؤولة عن تعدد الحقول الإيدولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية، كما وأنها هي المسؤولة عن تعدد المقولات وصراعها في العقل العربي»[1].

وعلى هذا الأساس، يتمثل البديل الذي يقدمه الجابري في العمل على «تدشين عصر تدوين جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح.. نقد العقل العربي»[2]؛ وذلك لكون هذا العمل الضروري من أبرز مداخل تحرير العقل العربي من سلطاته المرجعية، بل والعمل على تغيير بنية العقل التي أعاقت، في نظره، قدراته على تحليل القضايا والإشكالات الكبرى، تحليلاً موضوعياً؛ ومرد ذلك إلى «أن تغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتم إلا بالممارسة: ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة، وفي مقدمة

(١) المرجع السابق، ص٧١.
(٢) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص١٩١.

ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لا شعورية»[١].

من هذه المنطلقات افتتح الجابري مشروعه النقدي للعقل العربي بتأكيده على وجوب نقد العقل، الذي لا يمكن به بناء النهضة إلا إذا كان قائماً على مراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه. يقول في بداية كتابه «تكوين العقل العربي»: «يتناول هذا الكتاب موضوعاً كان يجب أن ينطلق فيه القول منذ مائة سنة. إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع نهضة، ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن، وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض؛ عقل لم يقل بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه»[٢].

إن الفهم العميق للمشروع النقدي لمحمد عابد الجابري يقتضي ضرورة وضعه في السياق التاريخي العام الذي يحكم الخطابات العربية المعاصرة، بحيث لا يمكن البتة الفصل بين الدعوة إلى قراءة الذات أو التراث، وبين الظروف التي يجتازها الواقع العربي المعاصر؛ كما أن كل تعامل مع الماضي هو في أجزاء كبيرة منه تعامل مع الحاضر بكل تجلياته وتحدياته؛ خاصة والمجتمع العربي لا يزال يعيش على إيقاع البحث عن المداخل الممكنة لتحقيق الاستقلال التاريخي، وإنجاز مشروع النهضة الحالم بالشكل الذي يمنح الإنسان العربي الإحساس بالكرامة الآدمية وخصوصية الهوية؛ الشيء الذي يدفعني - من ثم - إلى القول: إن أي كتابة نقدية في قضايا الماضي المتشعبة، تظل محاصرة بثقل الحاضر وهواجسه ومطالبه ورهاناته المستقبلية؛ بل ويمكن القول، كذلك: إن مفكري

---

(١) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص٥٨٥.

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٥.

الخطاب التراثي العربي المعاصر؛ وهم يهاودون القراءة والتقويم، كل بآلياته وتصوراته ومفاهيمه...؛ كانوا يواكبون وتائر التغيير الحاصلة في المجتمع العربي المعاصر؛ بموازاة مع التغيير الذي عرفته خريطة التاريخ الدولي العام، الذي كان له الأثر البالغ في زعزعة الثقة بالنفس، وترسيخ سياسة الصدمات الحضارية المتتالية المعبرة عن عجز الوعي العربي عن مواكبة هذا التاريخ.

لا يمكن، إذن، فصل مشاريع نقد العقل العربي، ماضياً وحاضراً، عن مجموعة المكونات التي أسهمت في بلورة أسئلة التعامل مع التراث وصياغتها؛ إذ لا يمكن الحديث عن إشكالات الواقع الحاضر ما لم نستحضر تاريخه، بحثاً عن مكامن الداء ونظام التكون والتطور، ولعل هذا ما يمكن استنتاجه من خلال قراءة المشروع الفكري للجابري الذي أصدره تباعاً وسط سلسلة من القراءت المتصادمة حول الذات والهوية؛ الأمر الذي يدفعنا إلى التأكيد على أن الكتابة في مثل هذه المواضيع الحساسة تمليها طبيعة المرحلة التي يعيش فيها المؤلف، الذي يسعى بآلياته الفكرية وجهازه المفاهيمي إلى خوض غمار السجال الفكري، بموازاة مع مخاضات الواقع وتحولاته الخطيرة؛ التي مهما قيل: إنها تدفع بالمجتمع العربي باتجاه التحديث والنهوض؛ فإنها ـ في نظرنا ـ لا تؤدي إلا إلى ترسيخ مسار الاغتراب والاستلاب؛ إذ ليس التحديث والنهضة، وما يدور في فلكيهما، أن نعيش على ما يملأ أسواقنا وحياتنا من إنتاجات الغير، ولكن التحديث المطلوب هو أن يبتدع إنسان المجتمع العربي أيضاً ما يحتاجه في حياته اليومية، بل ويكون بمقدوره الدخول إلى حلبة الشراكة والمنافسة والتميز.

إن الغزو الاقتصادي والفكري للمجتمع العربي دليل ملموس على الأشكال المتعددة للغزو الذي تعرض له العقل العربي على امتداد عقود طويلة، بدءاً من غزو التخلف والانحطاط المتتالي، وانتهاء بغزو العولمة وخطاب ما بعد الحداثة الليبرالية؛ الشيء الذي دفع بالخطاب العربي

المعاصر باتجاه أسئلة النقد الذاتي، لمصلحة إيقاع تاريخي يرفض جملة من المبادئ والمسلمات التي اكتسبت ـ بفعل تخلف العقل وجموده ـ صفات المشروعية، لعل في مقدمتها مبدأ القطيعة التاريخية مع الماضي من جهة، ومبدأ القطيعة المعرفية مع التراث، من جهة أخرى؛ ولعل هذا ما يفصح عنه الجابري في مشروعه النقدي، الذي يؤكد فيه جدلية الفصل والوصل في القراءة المعاصرة للتراث؛ بحيث يعتقد ـ من منظور يعتمد زاوية نظر ذات مرتكزات سياسية ـ إيديولوجية بالدرجة الأولى ـ أن الانفصال عن الماضي يكون أكثر تاريخية وأكثر نجاعة عندما يتم انطلاقاً من مواجهة الذات بالنقد الداخلي، لا بمجرد الهروب إلى الأمام واستنساخ التجارب؛ ذلك أن تبيئة تجارب الآخرين ومفاهيمهم وتقنياتهم في واقعنا الحاضر، مسألة يجب أن تظل مقرونة بمراجعة ترفض التخلي كلية عن ذاتها.

من هنا يرى الجابري في منهج النقد والتفكيك وإعادة البناء «العناصر القابلة لإحداث الانفصال والتجاوز المنشود، وتحقيق النهضة المأمولة»، كما يقول كمال عبد اللطيف[١]؛ بل ويلح ـ في مشروعه النقدي ـ على ربط مسألة التحديث والتجديد بخطوة تحقيق هذا اللون من النقد للعقل العربي. يقول على سبيل المثال موضحاً: «فلا سبيل إلى التجديد والتحديث، ونحن نتحدث هنا عن العقل العربي، إلا من داخل التراث نفسه، وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولاً؛ أما وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية، فيجب أن نستعين بها فعلاً، ولكن لا بفرضها على الموضوع وتطويع هذا الأخير في قوالبها، بل بالعمل، على العكس من ذلك، على تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائية؛ أعني: وظيفتها كأدات عملية»[٢].

---

(١) كمال عبد اللطيف: نقد العقل أم عقل التوافق؟ ص١٣، ١٤.

(٢) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص٥٨٦.

وكغيره من مفكري المجتمع العربي المعاصر، لا ينطلق الجابري من الصفر في فهمه التحديثي والتجديدي ذاك، إذ يتخذ من مجموعة من المحطات الفكرية والمعرفية والإيدولوجية بداية لمساءلة عقل النهضة العربية ووضعها في إطارها التاريخي؛ بحيث يدعو إلى الانتظام في تراث محدد يرى فيه، ومن خلاله، النموذج الشمولي الذي يمنح الفكر العربي المعاصر إمكانات الانخراط الواعي في مسار التغيير، بحيث «لا تجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر، بل لا بد فيهما من الانتظام في عمل سابق؛ أعني: من تراث»[(١)]؛ ولا تراث، في نظره، قادر على أداء هذه الوظيفة غير التراث الفكري الذي حاول جاهداً إبرازه في مشروعه الخاص بالثقافة الأندلسية ـ المغربية الممثلة بابن حزم وابن رشد وابن خلدون والشاطبي؛ الذين يلح على الانتظام في تراثهم وأفقهم الفكري، من أجل إعمال روح مشاريعهم العقلانية أثناء مواجهة تحديات ومتطلبات المرحلة الحاضرة، منبهاً ـ في الآن نفسه ـ على أن هذا اللون من الانتظام لا يقتضي التبني ولا التقليد، بقدر ما يتطلب «توظيف نزعتهم العقلانية النقدية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا، لا من أجل تمجيدها، أو الاغتراب فيها، أو رفضها؛ بل من أجل نقلها إلى حاضرنا والتعامل معها على أساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل، وبالاستناد إلى فكر العصر ومنطقه»[(٢)].

ويقول في موضع آخر، مؤكداً نفس التصور: «ونحن حينما ندعو، هنا، إلى استعادة الروح الرشدية، لا نعني أكثر من جعلها حاضرة في فكر الفرنسيين الروح الديكارتية، وبمثل ما هي حاضرة في فكر الإنجليز الروح التجريبية التي أسسها لوك وهيوم (. . .) إن الروح الرشدية يقبلها العصر؛ لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب: في العقلانية والواقعية والنظرة

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، ص٥٩٠.

الإكسيومية والتعامل النقدي»[١]؛ الشيء الذي يجعل من تبني الروح الرشدية وسيلة لإنجاز ما أسماه بـ «بـالقطيعة مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية»[٢].

إن الانتظام، فيما أسماه الجابري بالتراث العقلاني، يفرضه الواقع الفكري والثقافي العربي المعاصر الذي يتكون فيه العقل العربي الذي حكم عليه الجابري بالاغتراب؛ ذلك «أن القضايا الفكرية السياسية والفلسفية والأدبية والدينية التي تطرح فيها للاستهلاك والنقاش قضايا غير معاصرة لنا: إنها إما قضايا فكر الماضي تجتر اجتراراً من طرف قسم كبير من المتعلمين والفقهاء والعلماء والأدباء، أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم في الماضي، محكومين بكل سلطاته الظاهرة منها والخفية السياسية والإيدولوجية (. . .) وإما قضايا فكر الغرب تجتر هي الأخرى اجتراراً، بعد أن قطعت من أصولها، وأخرجت من ديارها وأصبحت مشردة؛ وأحياناً لقيطة تفتقد إلى الكل الذي يعطيها معناها، وليس هذا الكل شيئاً آخر غير تراث الغربي نفسه؛ ومن هنا كانت الساحة الثقافية العربية الراهنة ساحة فكر مغترب»[٣].

وإذا كان هذا هو واقع ثقافتنا، فإن الجابري يضع خطة عمل للخروج من حالة الاغتراب تلك، متسائلاً في نفس الآن سؤالاً ذا طبيعة نقدية، هو: «لماذا لا نملأ ساحتنا الثقافية بقضايا من تراثنا لها علاقة مباشرة باهتمامات شعوبنا؛ اهتمامات النخبة والشباب والجماهير: قضايا اللغة وتجديدها، وقضايا الشريعة وشروط التجديد فيها، وإمكانيات تطبيقها وتطويرها، والعقيدة وأنواع الأغلال الملصقة بها، الفكرية

(١) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص٧٤، ٧٥.
(٢) المرجع نفسه، ص٧٥.
(٣) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص٥٩٠.

والسياسية، أضف إلى ذلك قضايا التاريخ والأدب والفلسفة التي يزخر بها تراثنا؟»[١].

إن الجابري، وهو يركز على ضرورة استعادة العقلانية النقدية التي دشنت، كما يقول، خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب، وأسهمت في تحديث العقل العربي وتجديده، إلى جانب استيعاب المكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة؛ أقول: إن الجابري يقدم رؤية خاصة بتصوره لمستقبل الثقافة العربية الذي ستكون بدايته رهينة بتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة، مع تركيزه على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار المشروع الثقافي الأندلسي الذي من أبرز مميزاته ـ كما يعتقد ـ العقلانية والعلمانية؛ بحيث يذهب إلى أن ظهور الفلسفة بالأندلس، جاء في سياق يختلف تماماً عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق، سواء منها فلسفة الإسماعيلية أو فلسفة الكندي أو الفارابي أو ابن سينا.

يقول موضحاً هذه الفكرة، من خلال عقد مقارنة بين الفلسفة المشرقية والفلسفة الأندلسية: «إننا نعلم أن الفلسفة في المشرق قد نشأت وتنفست في مجال وسياق ديني خاص؛ نعني بذلك السياق الذي هيمن عليه علم الكلام بإشكاليته الرئيسية: التوفيق بين النقل والعقل، وبمهمته الأساسية: الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية». أما الفلسفة في الأندلس، فقد نشأت بعيداً عن «إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، الإشكالية المركزية في الفكر النظري بالمشرق كلاماً وفلسفة. إن الأمر يتعلق، إذن، ببداية جديدة؛ بل بانطلاقة جديدة تختلف نوعياً عن الانطلاقة التي عرفتها الفلسفة في المشرق. نقول: تختلف نوعياً ونحن نعني ما نقول؛ ذلك لأنه إذا كانت الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام (. . .) فإن الفلسفة في الأندلس (. . .) قد تأسست على العلم، على

---

(١) المرجع نفسه.

الرياضيات والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية علمانية»[١].

يعمل الجابري، إذن، وكما بيَّنا من خلال ما سبق من نصوص، على تثبيت دعائم القطيعة بين الفكر المشرقي والفكر الأندلسي ـ المغربي، بين ما أسماه بالمدرسة اللاهوتية وبين المدرسة المستقبلية في الأندلس التي تحكمها الرؤية العلمانية، التي حررت ـ في نظره ـ. الفلسفة الأندلسية من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، ولذلك كان فكر ابن رشد ـ في اعتقاده ـ أقرب إلى فكر عصر النهضة في أوروبا منه إلى فكر ابن سينا. كما أن نظرية ابن رشد في العقلانية والدين والفلسفة قد تكون أثرت، بكيفية أو بأخرى؛ في رواد العلمانية في أوروبا[٢].

بهذا المنطق يميز الجابري بين لحظتين فكريتين وبين زمنين، منهما يفسر سر التأخر والتقدم، حيث يقول: «لقد ميزنا في هذه الصيرورة بين لحظتين ألفت الثانية منهما الأولى وقطعت معها. اللحظة الأولى هي لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا، واللحظة الثانية هي لحظة حلم ابن باجة كما طوره ابن رشد، وإذن فما تبقى من تراثنا لا يمكن أن يكون منتمياً إلى اللحظة الأولى؛ لأن اللحظة الثانية ألغتها تاريخياً، والتاريخ يؤكد ذلك، فكل من عاش، أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد، إنما قضى، أو يقضي حياته الفكرية خارج التاريخ؛ وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ (= في جمود وانحطاط)؛ لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا بعد أن أدخلها الغزالي في الإسلام؛ وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه؛ لأنهم أخذوا منا ابن رشد، فعاشوا لحظته وما زالوا يفعلون»[٣].

---

(١) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص٢٤٩، ٢٥٠.
(٢) انظر بتفصيل هذه الوجهة من النظر في: المرجع نفسه، ص٣٥٨، ٣٥٩.
(٣) المرجع السابق، ص٧٠، ٧١.

على هذا الأساس النظري تكون المهمة المنوطة بالعقل العربي المعاصر ـ في نظره ـ هي العمل على إعمال ما تبقى من الفلسفة الرشدية في حياتنا الفكرية، وذلك لأن «ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي: ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشدياً»[(١)].

إن عملية الفصل والقطيعة تلك، لا تمت إلى المنهج العلمي القويم الذي ينظر إلى كل أجزاء الثقافة والفكر؛ ذلك أن هناك نوعاً من العلاقة بين المشرق والمغرب على المستوى الثقافي العلمي، بحكم وجود مجموعة من عوامل الاتصال والاحتكاك؛ ناهيك عن الانتماء الجغرافي لخريطة حضارية واحدة تؤطرها المذهبية الإسلامية. لكن محمد عابد الجابري، ولغرض في قرارة نفسه، يصر على تدعيم قاعدة الفصل بدل الوصل، مدافعاً عن خلفية يتداخل فيها المعرفي بالإيدولوجي؛ حيث يؤكد من خلالها على «أن ما تبقى من تراثنا الفكري الاجتهادي قابل لأن ننتظم فيه في عملية التجديد والتحديث المطلوبة، هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي»[(٢)].

إن السؤال العام الذي حرك في الجابري نزعة النقد الشامل؛ والذي رصد له مشروعاً هو من أضخم المشاريع النقدية وأبرزها في خريطة الفكر العربي المعاصر، ورسم معالمه وحدوده في نهاية كتابه «بنية العقل العربي»؛ سؤال يتعلق بالنهوض الذي استحال تحقيقه على أرض الواقع. يقول فيه: «إن المسألة التي أردنا أن نوضحها في هذا الكتاب، هي أن المشكل المطروح

(١) المرجع نفسه، ص٧١. وانظر: في نفس الصفحة وما بعدها العناصر التي يرى الجابري أنها بقيت صالحة من الرشدية للأعمال في حياتنا الفكرة المعاصرة؛ والتي لخصها في عبارة جامعة هي «الروح الرشدية»؛ تلك التي حينما دعا إلى استعادتها لم يكن يعن أكثر من جعلها حاضرة في فكرنا ونظرتنا وتطلعاتنا.

(٢) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص٥٨٦.

الذي يجب أن يطرح بجد ليس «ماذا نأخذ وماذا نترك؟» بل كيف ينبغي أن نفهم، ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير، من أجل النهوض؟»[١].

وإذا حاولنا ربط السابق من كتاباته بلاحقها، فإن الإجابة عن هذا السؤال الشائك والمعقد، برزت منذ أولى العبارات التي استهل بها مشروعه النقدي في (تكوين العقل العربي)؛ حيث أكد أن «نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة»[٢]؛ وللقيام بهذه المهمة يتطلب الأمر إنجاز مهمتين متكاملتين، تتعلق أولاهما بالتحرر من إسار القراءات السائدة، في حين تؤكد ثانيتهما ضرورة استئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية، بمختلف فروعها دون التقيد بوجهات النظر السائدة، وقد تبنى الجابري ـ للقيام بهذه المهمة الصعبة ـ منهجية توزعت بين التحليل التكويني للعقل العربي والتحليل البنيوي للنظام المعرفي لهذا العقل.

وبما أن مشروعه يتوخى النقد باعتماد خلفية ينحاز إليها، بل ويسعى إلى ترسيخها وكسب رهانها ومشروعيتها داخل الفكر العربي المعاصر؛ وهي العقلانية؛ فإنه اختار التعامل مع ما أسماه بالثقافة العالمة[٣] وحدها، تاركاً الثقافة الشعبية جانباً؛ وذلك للطبيعة النقدية لمشروعه من جهة، ولكون موضوعه ـ في هذه العملية ـ هو العقل من جهة ثانية، ولأن القضية التي ينحاز إليها، كما يقول، هي العقلانية، من جهة ثالثة[٤]، ولذلك، فإنه لا يمارس النقد من أجل النقد، ولكن «من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي، وإرثنا الثقافي؛ والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»[٥].

---

(١) المرجع نفسه، ص٥٩١، (والتشديد لي).
(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل، ص٥.
(٣) المرجع السابق، ص٧.
(٤) ينظر بتفصيل المرجع نفسه.
(٥) المرجع نفسه، ص٧، ٨.

إن الجابري، من هذا المنظور، واحد من أصحاب المشاريع النقدية الكبرى في الفكر النهضي العربي المعاصر يدفع بالفكر باتجاه ممارسة وظيفة النقد الذاتي بموازاة مع الدعوة العامة إلى ضرورة ترسيخ المحفزات الضرورية للمراهنة على مجابهة كل ما من شأنه تقوية فكر الإعاقة الحضارية، وتكرار تاريخ الانحطاط والارتهان في أفق التخلص من واقع القطائع التاريخية وفكر القطائع المعرفية؛ وهو بكل هذا المجهود الفكري، يحاول، من جهته، صياغة مشروع ذي رؤية منهجية محددة المعالم والأبعاد، تمكنه من تحقيق مطلب المواءمة بين التراث، الذي به تتجدد أصالة الفكر العربي المعاصر، وبين الحداثة، التي بها يكون الإنسان معاصراً لغيره وتاريخه؛ خاصة وقد تمخضت آراؤه وأفكاره عن تاريخ مشحون بصراع الفكر والواقع؛ بدءاً من نكسة ١٩٦٧م، التي فجرت بحق كتابات العودة إلى الذات وصيحات المراجعة والنقد الذاتي؛ الأمر الذي جعل من التفكير في قضية التراث جزءاً من التفكير في القضايا السياسية والاقتصادية والإيدولوجية والاجتماعية، وهو ما جعل من التعامل مع التراث نوعاً من الاستجابة لمختلف الأسئلة الحرجة والمعقدة للواقع الحاضر وهواجسه؛ إذ لا حديث عن خيار امتلاك مقومات المعاصرة ما لم تمتلك الذات مقومات إعادة البناء بدءاً بالنقد، حتى يتمكن الفكر العربي المعاصر من إنجاز مهمته التاريخية المطلوبة، والمتمثلة في تجاوز القيود المفروضة على العقل التراثي في الحاضر العربي؛ ومن ثمّ توطين قيم الحداثة الغربية في الوعي والسلوك العربيين.

يقول الجابري موضحاً رأيه بخصوص هذه المسألة: «وإذن، فطريق الحداثة عندنا يجب، في نظرنا، أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني، أولاً وقبل كل شيء، حداثة المنهج وحداثة الرؤية؛ والهدف: تحرير تصورنا للتراث من البطانة الإيدولوجية والوجدانية

التي تضفي عليه، داخل وعينا، طابع العام والمطلق، وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية»[١].

وتزداد أهمية هذا اللون من التعامل مع التراث، بل والثقافة العربية الإسلامية عموماً، عند الجابري، إذا استحضرنا موقفه النقدي من الخطاب العربي المعاصر، الذي قرر، بعد تحليله ونقده، أنه «خطاب الذاكرة لا خطاب العقل، خطاب لا باسم ذات واعية تمتلك استقلالها، وتتمتع بكامل شخصيتها، بل باسم مرجعية توظف الذاكرة وليس العقل؛ وهذا من الخطورة بمكان؛ ذلك أن المفاهيم في هذه الحالة ترتبط لا بالواقع الذي يتحدث عنه الخطاب، بل واقع آخر هو الذي يؤسس ـ في الوعي والوجدان ـ النموذج ـ السلف، صاحب السلطة المرجعية الموجهة»[٢].

لقد استنتج محمد عابد الجابري، وهو يدرس بنية الخطاب العربي المعاصر؛ أن هذا الأخير لم يسجل أي تقدم ذي بال في أي قضية من قضاياه، بقدر ما ظل سجين مجموعة من البدائل والاختيارات الحضارية، كما ظل يعيش في دوامة الدوران في حلقة مفرغة لا يتقدم خلالها خطوة إلا ليعود القهقرى خطوة، لينتهي به الأمر، في آخر المطاف، إما إلى إحالة القضية على المستقبل، وإما الوقوف عند الاعتراف بالوقوع في أزمة، أو الانحباس في عنق الزجاجة.

لقد أكد الجابري، من خلال دراسته لهذا الخطاب، أن زمن فكره «زمن ميت، أو قابل لأن يعامل كزمن ميت، أو أنه على الأقل لا شيء يغير من مجريات الأمور فيه إذا نظر إليه كذلك»[٣]، وقد استنتج من خلال ملاحقته النقدية لمختلف مكونات الخطاب العربي المعاصر نتيجة حكمت

---

(١) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص١٦.
(٢) انظر بتفصيل: الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص١٨٢.
(٣) المرجع نفسه، ص١٧٨.

مشروعه النقدي عموماً، بل وكانت من الأسباب المباشرة لإعلانه عن مشروع نقد العقل العربي بدءاً من عصر التدوين، ويتعلق الأمر بفشل العقل العربي «في بناء خطاب متسق حول أي قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية؛ فلم يستطع تشييد إيديولوجيا نهضوية يركن إليها على صعيد الحلم، ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير»(١).

ويرجع الجابري القسط الأكبر من مسؤولية هذا الفشل إلى ما عبر عنه بهيمنة النموذج ـ السلف ـ على الفكر العربي ونشاطه؛ إذ يغذي هذا النموذج ـ بحسب تصوره واعتقاده ـ العوائق في الخطاب، بل ويعتبر معينها الذي لا ينضب، كما أنه المسؤول الأول عن انصراف الفكر العربي عن مواجهة الواقع، ـ بالتالي ـ بالخطاب المعبر عنه إلى التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معيطات واقعية، وأخيراً، وليس آخراً، يعمل هذا النموذج على جعل الذاكرة، والعاطفة واللاعقل، ينوب عن العقل(٢).

وبالاستناد إلى هذه الرؤية تجاه العلاقة بالخطاب العربي المعاصر، تولدت دعوة محمد عابد الجابري الملحة إلى استئناف النظر في بنيته، من خلال ترسيمة منهجية تلح على الرؤية العقلانية للأمور؛ ومرد هذا الإلحاح راجع بالأساس، إلى كون تصورنا للتاريخ الفكري العربي ـ فيما يعتقد الجابري ـ أو للفكر العربي عبر تطوره «تصوّراً غير خاضع للمنطق. لا زلنا لم نعقلن هذا الفكر ونقدمه في تطوره على أساس أنه تاريخ تطور وصراع، لا زال أكواماً من الأفكار والاتجاهات: معتزلة، شيعة، خوارج (. . .) كل هذا الخليط حاضر أمامنا، ولكن ليس حضوراً تاريخياً، كشيء استوعبناه وفهمناه وانتقدناه، ودخلنا معه في حوار ورتبناه في تاريخنا؛ لا زلنا لم

(١) المرجع نفسه، ص١٨١.
(٢) انظر: التراث والحداثة، ص٢٥٧.

نميز في تاريخنا السابق من اللاحق، من الأسبق في وعينا: النظام المعتزلي أم ابن رشد؟ الأشعري أم الغزالي؟ (. . .) إذن، تنظيم التراث في وعينا هو إعادة ترتيبه في سياقه التاريخي [و] إدخاله في التاريخ حتى ندخل نحن أنفسنا من خلاله في التاريخ، وإننا ما لم نؤسس ماضينا تأسيساً عقلانياً، فلن نستطيع أن نؤسس حاضراً ولا مستقبلاً بصورة معقولة.

هكذا كانت بداية النهضة الأوروبية، حيث تم الرجوع إلى الآثار اليونانية القديمة، لا رجوعاً تراثياً، وإنما رجوعاً انتقادياً بشكل استيعاب نقدي، وتاريخ أوروبا الفكري هو تاريخ الاستيعاب النقدي لتراثها الروماني ـ اليوناني: أما نحن، فلا؛ عندما نعود إلى التراث ندافع عنه ونفهمه كصندوق عجائب، منه نستمد الأصيل، منه نستمد القوة؛ نعم كل هذا صحيح؛ ولكن يجب أن نكون ذواتاً مستقلة. هذا ما أقصده عندما أقول: إن تعاملنا مع التراث يجب أن يمر في آن واحد بلحظتين متلازمتين: لحظة الفصل ولحظة الوصل: أن نفصل عنا هذا التراث ونضعه في مكانه التاريخي وننتقده ونرتبه في نظام الحياة التي عاشها؛ ولكن ـ أيضاً ـ نعيده كشيء لنا»[١].

إن استصحاب هذا السياق النظري الذي يؤطر فكر الدكتور محمد عابد الجابري، يساعدنا ـ بشكل أو بآخر ـ في فهم الملامح الكبرى للخلفيات التي تحركه؛ خاصة وهو يقدم ـ في مقاربته لموضوع التعامل مع التراث بين التجربة العربية والتجربة الأوروبية ـ تصوراً لمنهجية الاشتغال بالتراث، تتأسس في مجموعها، على قاعدة الفصل والوصل تبعاً للظروف التي تحيط بالعمل الفكري، سياسياً واجتماعياً وحضارياً وثقافياً. . .، وهي نفس القاعدة التي ينظر من خلالها العديد من المفكرين العرب المعاصرين إلى العلاقة الموجودة بين الأزمنة الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل،

(١) المرجع نفسه، ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.

في بنية الوعي العربي المعاصر، وما لهذه العلاقة من آثار تنعكس بشكل كبير على العلاقة التي صيغت بتعابير عدة بين التراث والنهضة، أو ببين الماضي والمستقبل؛ وذلك لكون التفكير في المستقبل يحيلنا، مباشرة، إلى التفكير في الماضي.

يقول الجابري مبيناً رأيه في هذه المسألة: «إنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلا وكان الماضي حاضراً فيها كطرف منافس. وبعبارة أخرى: إنه ما من أحد يستطيع أن يجادل في أن الماضي يشكل في الوعي العربي، الحديث والمعاصر، عنصراً محورياً ورئيسياً في إشكاليته، ومن السذاجة إغفاله والطموح إلى تحقيق الحداثة بالقفز عليه. إن ثقل الماضي وهيمنته على الوعي العربي معطى واقعي لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه، ويبدو أنه من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي، وبعبارة أخرى: لا يمكن للعرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي، إذا أحصوا وحاصروا رواسبه في الحاضر، وإذن فالمعركة يجب أن تكون نقدية، ويجب البدء برفع الضباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية الحاضر والمستقبل»[١].

ويقصد الجابري بالتخطيط ـ ها هنا ـ العمل على إعادة كتابة تاريخ الثقافة العربية الإسلامية من جديد بروح نقدية عقلانية، وبتوجيه من الطموحات القومية الخاصة بقضايا التقدم والوحدة العربية؛ وتظهر هذه الطموحات، بشكل واضح، من خلال تعامله مع مجموعة من الأسماء التراثية من مثل ابن خلدون، الذي اعتبر تراثه الفكري والثقافي مشروعاً نظرياً وواقعاً حضارياً. يقول مبيناً هذه القضية: «يجب أن نتجاوز بالتحليل والنقد الخلدونية كواقع حضاري ما زال يكبل مجتمعنا، لنحصل

(١) انظر كتابه: الخطاب العربي المعاصر: ١٨٩.

على الخلدونية كنظرية مستقبلية تخطط لنهضتنا، وهذا لن يتم لنا إلا إذا تحررنا من عوائقها الإبستمولوجية، وجعلناها ترى في حاضرنا نحن ما لم تكن تراه في حاضرها هي. إنه البعد الاقتصادي في الصراعات الاجتماعية في الوطن العربي الذي يجب رصده وراء النزعات الطائفية والتحركات العشائرية في الماضي والحاضر. إن إبراز هذا البعد معناه كسر عوائق التطور في مجتمعنا، وتحرير عقولنا من سيطرة اللامعقول»[١].

ويقول في موضع آخر، موضحاً ـ بشيء من التفصيل ـ الطموح الذي يكمن وراء العودة إلى التراث، وبالأخص ذلك الذي يقف وراء تشبثه ببعض الأسماء الفكرية والعلمية دون غيرها: «نعم، يمكن أن نختلف مع ابن حزم أو ابن رشد أو الشاطبي أو ابن خلدون حول ما يقررونه من وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك؛ فهذا لا يهم، ولا يهمنا نحن هنا بالذات. إن ما يهمنا هو طريقة التفكير والمفاهيم الموظفة وكيفية توظيفها، وفي هذا المجال، وضمن هذا الإطار، لا نملك إلا أن نصدع بالحقيقة التالية، وهي أن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين، وما قبله وما بعده، بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وأصولية الشاطبي، وتاريخية ابن خلدون؛

---

(١) نحن والتراث، ص٤٧٧. وانظر كذلك كتابه «العقل السياسي العربي» الذي بين فيه أن العودة إلى ابن خلدون بررها أولاً وقبل كل شيء، الواقع الاجتماعي السياسي الراهن، القائم في الوطن العربي وفي بلدان أخرى؛ والذي يجعل من الحديث اليوم عن العشائرية والطائفية والأصولية الدينية المتشددة حديثاً مباحاً، بل ومطلوباً، حديثاً غير رجعي ولا مستنكر، كما كان الشأن قبل عقدين من السنين فقط، ص٤٦.

هذه النزوعات العقلية التي لا بد منها إذا ما أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع؛ إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها (. . .) إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب (. . .) وبها وحدها، يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة»[(١)].

على هذا النحو، يظهر جلياً أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين مشروع نقد العقل العربي من داخل التراث، وبين الطموح الإيدولوجي الذي يحرك الجابري باتجاه توفير الشروط الضرورية لإنجاح عملية النهضة من داخل ماضي الذات من خلال بحث عوامل الإعاقة فيها، حتى تكون قادرة على الإسهام في النهوض الحضاري الذي لن يتحقق بالشكل المطلوب، ما لم تتوفر العديد من المقدمات، لعل من أبرزها إعادة كتابة تاريخ الثقافة العربية بما يسمح ـ في نظره ـ بالتخلص من سلطة الماضي على الحاضر.

إنه، بصيغة أخرى، مشروع فكري ينشد النهضة، ولعل هذا ما تفصح عنه الورقة النقدية التي تقدم بها لندوة (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة)[(٢)]؛ إسهاماً منه في توسيع دائرة السجال الفكري ـ الثقافي الدائر بين نخبة من المفكرين العرب حول قضية الأصالة والمعاصرة، والتي أكد من خلالها ـ أي: الورقة ـ العلاقة الموجودة بين

---

(١) بنية العقل العربي، ص٥٦٦.

(٢) عقد هذه الندوة (مركز دراسات الوحدة العربية) في القاهرة عام ١٩٨٤م، ونشرت أعمالها عن نفس المركز عام ١٩٨٥م ببيروت، وتنظر محاضرته (إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟) في نفس الندوة ـ ص٢٩ ـ ٥٨؛ أو في كتابه: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص٧ ـ ٣٨.

النهضة والتراث؛ هذا الأخير الذي يقرأ القارئ العربي نصه «متذكراً لا مكتشفاً ولا مستفهماً»[١]؛ قراءة تكشف عن ثقل الماضي وأثره في تشكيل ذوق العربي عبر التاريخ، ومن ثمّ تحريك وجدانه وشعوره، وتوجيه تفكيره، وبناء نسق رؤيته من خلال مهمته في تحديد الآليات المعرفية التي يعمل بها العقل العربي ويفكر بموجبها.

فالقارئ العربي، وفق هذه الرؤية، مثقل بحاضره ومؤطر بتراثه في نفس الوقت؛ «بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته (...) فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشرافاته مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكر»[٢]. أما كونه مثقلاً بحاضره، فلأنه «يطلب السند في تراثه ويقرأ فيه آماله ورغباته؛ إنه يريد أن يجد فيه العلم والعقلانية والتقدم، و.. و.. و..؛ أي: كل ما يفتقده في حاضره؛ سواء على صعيد الحلم أو على صعيد الواقع؛ ولذلك نجده عند القراءة يسابق الكلمات بحثاً عن المعنى الذي يستجيب لحاجته»[٣].

على هذا الأساس يعرف الجابري التراث تعريفاً يتأسس على طبيعة العلاقة بماضي الأمة العربية وحاضرها ومستقبلها في آن واحد، فهو ضمير الأمة، والمرآة التي ترى فيه هذه الأخيرة تحقق الممكن[٤]، وهو من الناحية الفكرية كائن ينمو ويتراكم ويناقض ويتصارع في الحياة،فهو ميت بالنسبة لنا، لكنه حي فينا[٥]، بمقدار لا يعني فقط في الوعي العربي المعاصر حاصل الممكنات التي تحققت؛ بل يعني، كذلك، حاصل

(١) نحن والتراث، ص٣١.
(٢) المرجع السابق، ص٣١.
(٣) المرجع نفسه، ص٣٢.
(٤) انظر: من أجل رؤية تقدمية، ص٦٨.
(٥) انظر بتفصيل: التراث والحداثة، ص٣٣٢.

الممكنات التي لم تتحقق، وكان يمكن أن تتحقق. إنه لا يعني ما كان وحسب، بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى ـ كما يقول ـ ما كان ينبغي أن يكون.

على هذا الأساس، نفهم بعض أسباب تأكيد الجابري على اندماج ما هو معرفي وما هو إيديولوجي وما هو وجداني في مفهوم التراث، كما يوظف في الخطاب العربي الحديث والمعاصر[1]؛ الشيء الذي يترتب عنه كون استعمال لفظ التراث في هذا الخطاب «استعمال نهضوي؛ فهو من جملة المفاهيم الموظفة في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، وبالتالي، فهو يستقي (. . .) كل مضامينه من ذات الخطاب؛ أعني من ظروف النهضة العربية الحديثة، من طموحاتها وعوائق مسيرتها»[2]، ومن هنا ـ يوضح الجابري ـ أن المضامين التي تحملها كلمة تراث «في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يمكن أن نلاحظ أن الإشباع الذي يتميز به مفهوم التراث في خطابنا العربي المعاصر، يجعله غير قابل للنقل، بكل شحناته الوجدانية ومضامينه الإيدولوجية، إلى أية لغة أخرى معاصرة»[3].

من هذه المنطلقات، وبناء على هذا التحديد، يفرض علينا النظر إلى العلاقة بالتراث ـ من خلال تحديات الواقع المعيش، وحلم الواقع المنشود ـ إعادة ترتيب العلاقة بالنص التراثي، جملة وتفصيلاً، باعتباره نصاً أنتج في تاريخه؛ وبقدر ما يمكننا الاستئناس به من الاقتراب من حقيقة النص المقدس (= الوحي)، وفم تاريخ تكون الأمة، يمكننا الاستغناء عنه لا استغناء المكتفي؛ لأننا لم نحقق بعد ذاتيتنا، وإنما استغناء من ينظر إلى

(١) المرجع نفسه، ص٢٤.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه، ص٢١.

الإنسان في علاقته بواقعه ومحيطه ومستجدات عصره وتاريخه؛ ولعل هذا ما دفع بالجابري إلى القول بضرورة تحقيق ما أسماه بعملية الفصل والوصل مع التراث، نكون خلالها قادرين ـ بحسب رأيه دائماً ـ على الانتقال «من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث؛ أي: إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها الضرورية»[1]؛ خاصة والسؤال الذي شكل الهاجس المعرفي لديه، والذي عبر عنه في أكثر من مكان ومناسبة وبصيغ مختلفة، هو: «من قبل، ومنذ القرن العشرين ونحن نتساءل: كيف نوظف تراثنا؟ كيف نصل حاضرنا بماضينا؟ منذ القرن التاسع عشر وهذا السؤال يطرح. لكن السؤال الذي ظل غائباً هو: كيف يفصل عنا هذا التراث أولاً، لكي نعيد ربط الاتصال به من جديد، وبشكل جديد؟ لقد بدأت، فعلاً أفكر في الموضوع: كيف يمكننا أن ننتقل من لحظة الفصل هذه، التي أعتقد أنني على كل حال قد رسمت بعض ملامحها، إلى لحظة أخرى، لحظة الوصل؟»[2].

من هنا كانت دعوة الدكتور محمد عابد الجابري إلى قراءة جديدة للتراث في ضوء مستجدات المرحلة الحاضرة، يتم خلالها التمييز بين المعقول واللامعقول في تراثنا، باعتباره ـ أي: التمييز ـ أحد مداخل المشروع النهضي الذي ينشده، فعلاً، الفكر العربي المعاصر. غير أنها قراءة من نوع خاص تتجلى في ربط جدلية الارتباط بين التراث والنهضة بجدلية الارتباط الواجب توفره بين عنصري الفصل والوصل؛ وهو ما بينه بشكل مستفيض في المقدمة النظرية لمشروع نقد العقل العربي[3]، وظل يواصل إبرازه في كل حديث يتعلق بالعلاقة بالتراث بشكل يلح فيه على أنه المطلوب تحقيقه وتجاوزه في نفس الآن.

---

(١) نحن والتراث، ص٢٩.

(٢) انظر الحوار الذي أجري معه في مجلة الوحدة، ع٢٦، ٢٧، س٣/١٩٨٦، ص١٥٤ ـ ١٥٥.

(٣) المقصود به كتابه «نحن والتراث»، ومقدمته على وجه الخصوص.

ويعتبر كتاب (نحن والتراث) المقدمة النظرية الجامعة لتصوره بخصوص العلاقة بالتراث، قدم خلالها مجموعة من الخطوات المنهجية التي سيعالج بها لاحقاً جملة من القضايا التراثية؛ وكأي باحث يحمل هاجس مشروع فكري ضخم يتعلق بإعادة كتابة التراث، ينطلق الجابري من نقد الكتابات المنهجية السابقة عليه، أو المعاصرة له، نقداً يحاول من خلاله الكشف عن مكامن الخلل المنهجي فيها؛ وقد قدم ـ في هذا السياق ـ تحليلاً نقدياً لثلاث منهجيات/ قراءات، رأى أنها تلتقي في نقطة مشتركة تجمع بينها من الناحية المعرفية، وهي «وقوعها جميعاً تحت طائلة آفتين: آفة في المنهج وآفة في الرؤية، فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية؛ ومن ناحية الرؤية تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية»[1].

إن اللاتاريخية والافتقاد إلى الموضوعية ظاهرتان متداخلتان تلازمان، في نظر الجابري، كل فكر يئن تحت ثقل أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها، فالفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، يلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها، وهنا تذوب الذات في الموضوع، وينوب الموضوع عن الذات التي يتوارى ما تبقى منها بعيداً إلى الوراء، بحثاً عن سلف تتكئ عليه لترد الاعتبار إلى نفسها من خلاله وبواسطته؛ «والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل؛ ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول؛ وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع السلف الذي يتحصن به كل منها»[2].

لقد حكم الجابري على القراءات العربية المعاصرة ـ التي جعلها نموذجاً لتحليله لبنية الفكر العربي المعاصر ـ بالسلفية، «لأنها مؤسسة فعلاً

---

(١) نحن والتراث، ص٢٢ ـ ٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٣.

[في نظره] على طريقة واحدة في التفكير، الطريقة التي سماها الباحثون القدامى بقياس الغائب على الشاهد»[1]؛ الغائب هنا هو المستقبل كما تنشده التيارات الفكرية أو تتصوره، وأما الشاهد فما تدل عليه أسئلة كل تيار على حدة: كيف نحيي تراثنا؟ وكيف نتعامل معه؟ وكيف نعيد بناءه؟.

وإذا كان هذا النوع من القياس يحتل مكانة بارزة داخل بنية الثقافة العربية الإسلامية، ومن ثمّ يعتبر طريقة علمية استعملها أهل النحو والفقه وعلماء الكلام وعلماء الطبيعة، فإن استعماله، ابتداء من عصور الانحطاط، أصبح ـ بشكل لا شعوري وآلي ـ دون التفاتة ما إلى شروط صحته. يقول الجابري موضحاً: «لقد أصبح كل مجهول غائباً، يبحث له عن شاهد يقاس عليه، وبما أن المستقبل هو المجهول الأكبر، وبما أن الماضي هو وحده المعلوم؛ فإن النشاط الذهني الذي يراد منه معالجة مشاكل الحاضر والمستقبل، قد انحصر، أو كاد، في البحث الماضي عما يمكن أن يقاس عليه الحاضر. هكذا تحول قياس الغائب على الشاهد (. . .) إلى قياس للجديد على القديم، فأصبحت معرفة الجديد متوقفة على اكتشاف قديم يقاس عليها»[2].

إن اتباع هذا المنهج في التعامل مع القديم/ الغائب، أدى، في نظر الجابري، إلى تكون نموذج ذهني ألغى الزمان والتطور، بحيث أصبح الحاضر يقاس على الماضي؛ «وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج، عبارة عن زمان راكد، ومن هنا لا تاريخية الفكر العربي»[3].

يضاف إلى هذه النتيجة غياب الفصل بين الذات والموضوع؛ ذلك أن

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ص٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦.

إهمال السبر والتقسيم جعل القياس يتحول إلى آلية ذهنية لا تحتمل الوقوف عند كل شاهد وغائب قصد تحليلهما واختيار مقوماتهما، والتعرف على مدى تشابههما... إلخ.

لقد أصبح القياس يمارس بشكل آلي دون استقراء أو تحليل، دون فحص أو نقد؛ كما «أصبح الشاهد شاهداً باستمرار، حاضراً في العقل والوجدان على الدوام، ومن هنا افتقاد الفكر العربي إلى الموضوعية»[1]؛ الأمر الذي جعله فكراً لا تاريخياً من جهة، كما جعل قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل، من جهة أخرى.

وكغيره من أصحاب المشاريع التراثية الكبرى، يقترح الجابري - في هذا المجال - خطوات المنهج الجديد الذي به سيقوم التراث من جهة، وسيستخدم خلفية معرفية أو إيديولوجية لمعالجة مجموعة من المشكلات العربية المعاصرة من جهة أخرى؛ ولعل هذا ما يفصح عنه قوله: «كان الهدف من الملاحظات السابقة إثارة الانتباه إلى أن القضية المنهجية الأولى التي تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولته إيجاد طريقة ملائمة للتعامل مع تراثه، ليس الاختيار بين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة، بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها، ومن خلالها، تطبيق المنهج؛ أي: منهج المسألة الأساسية هي نقد العقل، لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك»[2].

ولإنجاز هذه المهمة النقدية، قدم الجابري ثلاث خطوات منهجية تشكل في مجموعها الأسلوب الجديد للقراءة الواجب القيام بها، بخصوص التراث العربي؛ وهي:

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٦، ٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٧، ٢٨.

١ ـ القيام بالقطيعة مع الفهم التراثي للتراث.

٢ ـ فصل المقروء عن القارئ لتحقيق شرط الموضوعية.

٣ ـ وصل القارئ بالمقروء لتحقيق شرط الاستمرارية.

لنقرأ النص التالي، الذي يتضمن خلاصة الخطوة الأولى الخاصة بالقطيعة مع الفهم التراثي للتراث؛ يقول الجابري فيه: «إننا نعتقد أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي، أو تحديث العقل العربي، ستظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف، أولاً وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، وأول ما يجب كسره ـ عن طريق النقد الدقيق الصارم ـ هو ثابتها البنيوي: القياس في شكله الميكانيكي الذي شرحناه. إن تجديد العقل العربي يعني، في المنظور الذي نتحدث فيه، إحداث قطيعة إبتسمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»[1].

تظهر جلياً، من خلال هذا النص، الآلية المنهجية التي يستند إليها الجابري في تأكيده القطيعة مع الفهم التراثي للتراث؛ إذ بالقيام بهذه الخطوة يتحرر ـ في اعتقاده ـ التراث من حضور الذات القارئة فيه، ومن ثمّ تتحدد العلاقة بهذا التراث، معرفياً وزمنياً وإيديولوجياً. يقول موضحاً: «نحن لا ندعو، إذن، إلى القطيعة مع التراث، القطيعة بمعناها اللغوي الدارج؛ كلا، إن ما ندعو إليه هو التخلي عن الفهم التراثي للتراث؛ أي: التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث؛ وعلى رأس هذه الرواسب: القياس النحوي ـ الفقهي ـ الكلامي؛ في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً، والتي تعمل، بالتالي، على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزماني ـ المعرفي ـ الإيدولوجي.

(١) المرجع السابق، ص٢٨.

إن القياس ـ بهذا الشكل ـ إذ يفصل الأجزاء عن الكل الذي تنتمي إليه، ينقلها إلى كل آخر، هو الحقل الذي ينتمي إليه المستعمل لذلك القياس، مما ينشأ عنه تداخل بين الذات والموضوع، قد يؤدي إما إلى تشويه الموضوع، وإما إلى انخراط الذات فيه انخراطاً غير واع؛ الغالب أن يحصل الاثنان معاً، وعندما يكون الموضوع هو التراث، فإن النتيجة هي اندماج الذات فيه»[١].

يتبين، إذن، أن المشكلة التي حاول الجابري التأكيد عليها من خلال هذا التصور النقدي، تتعلق، على وجه الخصوص، بالمشكلة المنهجية؛ إذ السؤال المركزي في هذا الإطار، هو: ما هي المنهجية التي ينبغي اعتمادها للتعامل مع التراث؟.

يقول الجابري موضحاً رأيه بخصوص هذه النقطة: «مشكلة المنهج بالنسبة لموضوعنا ليست مشكلة اختيار بين منهج تاريخي وآخر وظيفي وثالث بنيوي... إلى آخر القائمة. قد يصلح أحد هذه المناهج في ميدان وقد لا يصلح في ميدان آخر، ولكنها جميعاً لا تصلح إلا عندما يكون الموضوع منفصلاً عن الذات، يتمتع باستقلاله ـ النسبي ـ كاملاً، فلا يدخل في تكوين الذات ولا الذات تدخل في تكوينه بكيفية مباشرة، وإذن، فعندما يتعلق الأمر بموضوع هو نفسه جزء من الذات، والذات جزء منه، كالتراث عموماً، فإن مشكلة المنهج تصبح حينئذٍ مشكلة الوسيلة التي تمكن من فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات، حتى يصبح في الإمكان إعادة العلاقة بينهما على أساس جديد»[٢].

وبناء عليه، فإن الخلاصة التي يصل إليها الجابري في هذه القضية هي أن «مشكلة المنهج، في هذه الحالة، هي، أولاً وقبل كل شيء،

(١) المرجع السابق، ص٢٩.
(٢) المرجع نفسه، ص٣٠.

مشكلة الموضوعية»[١]. إننا نتفق مع الدكتور محمد عابد الجابري، ومن يقول بقوله، بخصوص مسألة مراعاة الموضوعية أثناء تعاملنا مع التراث، على اعتبار أنها من الأسس التي يقوم عليها الفهم الصحيح للموضوع المدروس، ومن ثم الشرط الذي لا يمنح الذات القدرة على التدخل في حقيقة التراث وتاريخيته. غير أن السؤال الذي نقدمه ـ في هذا المقام ـ هو: إلى أي حد يمكن الحديث عن الموضوعية في تعاملنا مع التراث والقضايا التي من مثله، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار مجموع العوائق المعرفية التي تحول دون قيام معرفة إنسانية حقة؟.

فبالنسبة للدكتور الجابري، تستلزم العلاقة القائمة حالياً بين الذات وتراثها، عرض قضية الموضوعية على مستويين:

١ ـ مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، والموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات.

٢ ـ ومستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات، والموضوعية تعني في هذا المستوى فصل الذات عن الموضوع، مع الأخذ بعين الاعتبار أن تحقيق الموضوعية على المستوى الأول مشروط بتحقيقها على المستوى الثاني[٢].

ويتأسس مطلب الموضوعية ـ هنا ـ على خلفية معرفية تصر على فهم أبعاد تأطير التراث للإنسان العربي بصفة عامة، الشيء الذي يجعل من الاتصال والعودة إلى التراث مجرد محاولة لقراءة ما لم يستطع بعد إنجازه؛ ولهذا تتسبب هذه القراءة في تمزيق وحدة النص ويتم تحريف دلالتها، بحثاً عن المعنى الذي يستجيب لحاجاته، وبتعبير الجابري «إنه يقرأ كل مشاغله

(١) المرجع السابق، ص٣٠.
(٢) المرجع نفسه، ص٣٠، ٣١.

في النصوص قبل أن يقرأ النصوص»[1].

ولإنجاز خطوة فصل الذات عن الموضوع، يقترح علينا الجابري خطوة مكملة وأساسية ركبها من ثلاثة مفاهيم كبرى، هي: المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الإيدولوجي.

وعلى هذا الأساس، يلخص الجابري المعالجة البنيوية في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه مجموعة من الثوابت، ويتعلق الأمر أساساً ـ في نظره ـ بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي: المبرر أو القابل للتبرير) داخل هذا الكل.

وبخصوص التحليل التاريخي، يذهب الجابري إلى أن الأمر يتعلق أساساً بربط فكر صاحب النص، الذي أعيد تنظيمه، بمجاله التاريخي، وبكل أبعاده الثقافية والإيدولوجية والسياسية والاجتماعية؛ ويعتبر هذا الربط ضرورياً، ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس، بل وأيضاً لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة، ويقصد الجابري بالصحة في هذا الإطار، الإمكان التاريخي الذي يجعلنا على بينة مما يمكن أن يتضمنه النص، وما لا يمكن أن يتضمنه؛ وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه.

أما بخصوص العملية الثالثة من هذه الخطوة المنهجية الخاصة بتحقيق فصل الموضوع عن الذات، والتي سماها الجابري بالطرح الإيدولوجي، فإنها تتأسس على رؤية مفادها أن التحليل التاريخي سيظل ناقصاً، صورياً ومجرداً، ما لم يسعفه الفهم الإيدولوجي، من خلال الكشف عن الوظيفة

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٢.

الإيدولوجية (الاجتماعية ـ السياسية) التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح أو يراد منه أن يؤديها، داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. يتعلق الأمر، إذن، في نظر الجابري، بإزالة القوسين عن الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص، ومن تم أخذها كفترة زمنية ممتدة بغية إعادة الحياة إليها.

وبالجملة، يمكن القول: إن الجابري يعتبر أن الكشف عن المضمون الإيدولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه، مرتبطاً بعالمه(١).

إن عملية الفصل التي يقترحها الدكتور محمد عابد الجابري ـ وهو يتحدث عن الرؤية الجديدة للتعامل مع التراث ونصوصه، سواء أكان خاصاً بفصل الذات عن الموضوع أو فصل الموضوع عن الذات ـ تمثل، في نظره، الخطوة المنهجية الأولى المؤدية إلى كسب رهان الموضوعية من جهة، والتي ستعين الباحثين على جعل النص التراثي معاصراً لنا في المرحلة الأولى باتجاه جعله موصولاً بنا في المرحلة الثانية.

إن هذا الضرب من الفهم هو ما قدمه الجابري من خلال تحليله للخطوة المنهجية الثالثة من خطوات بناء منهج القراءة الجديدة للتراث، والمقصود بذلك (وصل القارئ بالمقروء)، مع ما تفرزه هذه العملية من مشاكل، من مثل مشكل الاستمرارية، وتعتبر هذه الخطوة المنهجية من أهم الخطوات السابقة، الرئيسية والثانوية، الظاهرة والباطنة؛ لأن بها تظهر حقيقة الصلة بالتراث في كل مرحلة من مراحل حياة الإنسان العربي؛ وقد اقترح الجابري مفهوم الحدس أداة إجرائية لاختراق حدود اللغة والمنطق حتى يصل القارئ ـ من خلالها ـ إلى حقيقة التواصل مع التراث. يقول: «فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها

(١) ينظر بتفصيل المرجع السابق، ص٣٣ وما بعدها.

إشكاليتها ومشاغلها، وتحاول أن تطل على استشرافاتها. الذات القارئة تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة، ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملاً ومستقلاً؛ الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها. إن هذا يعني أن الحدس الذي نتحدث عنه هنا ليس الحدس الصوفي ولا الحدس البرجسوني أو الشخصاني، ولا الحدس الفينومينولوجي، بل نقصد حدساً خاصاً هو إلى الحدس الرياضي أقرب. إنه رؤية مباشرة ريادية استكشافية، تستكشف الطريق وتستبق النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة يتم عبر المعطيات الموضوعية التي استخلصت خلال اللحظة الأولى من المنهج»[1].

وبناء على هذا اللون من الحدس، يتصور الجابري أن بإمكان الذات القارئة قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة، مستعينة بما في النص المقروء من علامات وما يختفي وراء سياق التفكير ويستتر وراء مناورات التعبير، الشيء الذي يخول قراءة المقدمات بالنتائج والماضي بمستقبله، وما كان بما سيكون، فيندمج الموضوعي مع الإيدولوجي، ويتحول المستقبل الماضي إلى المستقبل الآتي، فيصبح المقروء المعاصر لنفسه معاصراً لقارئه.

ولتحقيق هذا الطموح المعرفي، يتطلب من القارئ قدرة كافية على الانخراط الواعي في هموم السابقين وإشكالياتهم الفكرية، انخراطاً يحقق أساس المعاصرة المتبادلة بيننا وبينهم، والتي من خلالها «تتحقق الاستمرارية: استمرارية تقدم الوعي من خلال البحث عن الحقيقة»[2].

وفي معرض حديثه عن هذه القضية الأساسية في مشروعه الجديد،

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥، ٣٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٧.

كشف الجابري عن طبيعة العلاقة الموجودة بين النهج المقترح وبين الرؤية، على اعتبار أن كل منهج يصدر عن رؤية، والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالاً سليماً ومثمراً، وبذلك فالرؤية تؤطر المنهج وتحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج أيضاً يغني الرؤية ويصححها، ولعل من أبرز العناصر المشكلة لهذه الرؤية عند الجابري، والتي هي في مجموعها المنطلقات التي ترتكز عليها القراءة التي يقترحها وتستمد التوجيه منها، ما نص عليه بوحدة الفكر ووحدة الإشكالية من جهة، وتاريخية الفكر من خلال رصد علاقة الحقل المعرفي بالمضمون الإيدولوجي من جهة أخرى؛ وقد أشار الجابري إلى ضرورة التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيدولوجي؛ إذ بالقيام بهذا الفعل المنهجي يمكن «أن نتبين فيها ما تزخر به من تنوع وحركة، ونستطيع، بالتالي، ربطها بالمجتمع والتاريخ. ذلك أنه إذا اقتصرنا على النظر إليها من زاوية محتواها المعرفي (العلمي والميتافيزيقي) الذي تحمله ـ وهذه هي النظرة السائدة ـ وجدناها عبارة عن آراء وأقاويل مكرورة لا تختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز أو التركيز؛ والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم، صرحنا بذلك أم لم نصرح. أما إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الإيدولوجية التي حملتها، فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك، أمام وعي متموج مشغول بإشكاليته، زاخر بتناقضاته»[1].

من هذه المنطلقات، التي حاولنا اختزالها في هذا المقام، تتأسس الرؤية التي يعتمدها الدكتور محمد عابد الجابري في نقده للعقل المنتج للثقافة العربية منذ عصر التدوين حتى اليوم، أو لما أسماها بالثقافة العَالِمَةِ، لطبيعة المنهج النقدي الذي يتوسل به في هذه العملية؛ إذ الموضوع المراد نقده هو العقل؛ الأمر الذي دفع به إلى تقديم مشروع

---

(١) المرجع السابق، ص٤٤؛ وعلى العموم تنظر الصفحة ٣٨ وما بعدها.

ضخم أخرج منه لحد الآن أربعة أجزاء، تناول خلالها مكونات هذا العقل وبنيته ونظامه السياسي والأخلاقي؛ وقد استعان، لتحقيق ذلك، برؤية نظرية تسعى إلى فحص ومعالجة العقل العربي منفصلاً عن معقولاته المعرفية والعلمية والإيدولوجية، حتى يتاح له إمكان إنجاز تحليل إبستمولوجي للعقل اللاشعوري الذي يؤسس بنية العقل ومنطقه.

وتجدر الإشارة ـ هنا ـ إلى أن ما يهم الجابري، في مشروعه النقدي، ليس الفهوم التي تقررها أو تتبناها أو تكتشفها هذه القراءة أو تلك؛ وإنما الذي يهمه فيها هو طريقة التفكير التي تنتجها، أي: الفعل العقل اللاشعوري الذي يؤسسها؛ «ذلك أن نقد الأطروحات عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه هو نقد إيديولوجي للإيدولوجيا، وبالتالي فلا يمكن أن ينتج سوى إيديولوجيا؛ أما نقد طريقة الإنتاج النظري، أي: الفعل العقلي؛ فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق، بالتالي، لقيام قراءة علمية واعية»[1]؛ قراءة جديدة تتوسل بجملة من المفاهيم والرؤى والمناهج المستوحات أصلاً من الحقول المختلفة للعلوم الإنسانية الغربية المعاصرة، وعلى وجه الخصوص من علم اجتماع المعرفة الذي يمكن الباحث من القيام بدراسة دقيقة للإنتاج الثقافي المعرفي بشكل يربط بين ما هو ثقافي، وما هو سياسي وما هو اجتماعي؛ وهو بهذا الاختيار المنهجي يرفض ما يسميه بالقراءة الاستنساخية، أو القراءة ذات البعد الواحد، لكونها تحاول جادة تبني نفس البعد الذي يتحدث عنه صاحب النص، وهي بذلك لا تخلو من التأويل؛ لقيامها بوظيفة التكلم نيابة عن النص، الشيء الذي يجعلها تمارس قليلاً أو كثيراً من الانتقاد والحذف والإبراز والتقديم والتأخير... إلى آخره.

وإلى جانب ذلك، يرفض الجابري القراءة التأويلية التي لا تقف عند

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٢.

حدود التلقي المباشر، بل تريد أن تسهم بوعي في إنتاج وجهة النظر التي يحملها أو يتحملها الخطاب؛ وهي بهذا وذاك تريد إعادة بناء هذا الأخير بالشكل الذي يجعله أكثر تعبيراً عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمناً.

وبالمقابل، يقترح الجابري القراءة ذات المنهج التشخيصي الرامي إلى تشخيص عيوب الخطاب، وليس إلى إعادة بناء مضمونه؛ أو بعبارة أخرى إنها قراءة كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب، سواء على سطحه أو داخل هيكله العام؛ وسواء كانت مجرد تعارضات أو جملة نقائض[1].

وإذا كان من المعروف عن الجابري تنوع المناهج والمفاهيم التي يستعملها في بحثه وقراءاته ونقده وتحليلاته لبنية الخطاب العربي المعاصر وعقله التراثي، فإنه يعلن في كتابه (الخطاب العربي المعاصر) أنه لم يوفق في تبني منهج معين من المناهج الجاهزة، وذلك لأن الموضوع ونوع الهدف، في نظره، هما من يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدة مناهج إذا اقتضى الأمر ذلك، أو اختراع منهج جديد؛ ومرد ذلك إلى أن المنهج ـ أساساً ـ هو جملة المفاهيم التي يعملها الباحث أثناء معالجة موضوعه، والطريقة التي يستعملها بها؛ وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرك فيه، أو قد يضعها وضعاً، أو قد يستعيرها من مجال آخر؛ وفي هذه الحالة، فإنه يعمل على تلوينها وتضمينها أموراً لم تكن تشملها من قبل، أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها. يقول موضحاً: «سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو قراءات مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانط أو فريود أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو، بالإضافة إلى عدد من

(١) يراجع بتفصيل كتابه: الخطاب العربي المعاصر، ص١٠ وما بعدها.

المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها، ولا نشك في أن القارئ المتمرس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ، وله الحق في ذلك، أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي؛ بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة. إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية، ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلي عنها»[١].

إن تبني هذا اللون من التصور بخصوص التوظيف المنهجي في القراءة والتحليل والتقويم عند الجابري قديم قدم تآليفه، بحيث يستطيع القارئ لتراثه الفكري الوقوف على نفس التصور الذي بسطه في أولى كتاباته، ويتعلق الأمر بكتابه «من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية» الذي أكد فيه على أن الأمر «لا يتعلق باصطناع منهج جاهز معين، ولا بتبني رؤية مسبقة جاهزة جامدة. إن المنهج، مهما كان، هو أداة، والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها. يقال عادة: إن الموضوع هو الذي يحدد نوعية المنهج، وهذا صحيح، ولكن يجب أن يضاف إلى ذلك أن المنهج؛ أي: منهج، يؤثر بدوره في طبيعة الموضع، بل يضعها ويقدمها على صيغة أو صيغ دون أخرى، فليست هناك طبيعة جاهزة خاصة بأي موضوع؛ بل هناك طبيعة أو طبائع تصنع هي عبارة عن الفهم الذي نكونه لأنفسنا عن الموضوع»[٢].

هكذا، ومع تزايد اشتغال الجابري بالتراث وقضاياه، ومن ثمّ التعامل

(١) المرجع نفسه، ص١٢.
(٢) من أجل رؤية تقدمية، ص١١، ١٢.

مع جهازه المفاهيمي الضخم، تحولت قناعته إلى ضرورة استعمال مجموعة من المفاهيم من داخل التراث ذاته، دون الاقتصار على ما يقدمه الجهاز المفاهيمي الغربي الذي يستعير منه الجابري الشطر الأكبر من أدواته الإجرائية، وإن كان يشير، من حين لآخر، إلى أنه يحرص كل الحرص على عدم التقيد حرفياً بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية. يقول في كتابه «العقل السياسي العربي» موضحاً هذه الرؤية: «والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي والاجتماعي والسياسي المعاصر، وصنف نستمده من تراثنا العربي الإسلامي، والمزاوجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة، ونحن أول من يدرك الأخطار التي تنطوي عليها، ولذلك حرصنا، من جهة، على تبيئة الأولى مع موضوعنا، فلم نتقيد حرفياً بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع، دون تشويه، للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمطعيات خاصة تشكل جانباً أساسياً من خصوصيته؛ واجتهدنا، من جهة أخرى، على بعث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا، وذلك بهدف تحريراً من قيود الماضي وربطها باهتمامات الحاضر»[١].

تتيح لنا الفقرات السابقة إمكان النظر إلى غلبة القراءة الخارجية للتراث في مشروع نقد العقل العربي عند الجابري؛ غلبة تؤكدها مجموعة من المفاهيم والآليات المنهجية الإجرائية التي استعارها من المجال التداولي الغربي المعاصر، اعتقاداً منه بقدرة هذا الأخير على منح الفكر العربي المعاصر مداخل امتلاك العقلانية المطلوبة التي تبدأ من نقد

---

(١) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص٨، ٩.

المرجعيات على وجه الخصوص، مع العلم أن الجابري ـ كغيره من المفكرين ـ يعرف مسبقاً أن الفكر العربي المعاصر بقيامه بهذه الخطوة المنهجية يعيش على الذاكرة المفاهيمية، والمقصود بذلك، وكما يقول: «أن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا تعكس الواقع العربي الراهن؛ ولا تعبر عنه، بل هي مستعارة في الأغلب الأعم، إما من الفكر الأوروبي، حيث تدل ـ هناك في أوروبا ـ على واقع تحقق أو في طريق التحقيق؛ وإما من الفكر العربي الإسلامي الوسيطي، حيث كان لها مضمون واقعي خاص، أو يعتقد أنها كانت كذلك بالفعل، وفي كلتا الحالتين فهي توظف من أجل التعبير عن واقع مأمول غير محدد، واقع معتم مستنسخ إما من هذه الصورة أو تلك، من الصور النموذجية القائمة في الوعي ـ الذاكرة العربية»[١].

وعليه؛ تكون النتيجة واضحة المعالم، بحيث إذا كان المفاهيم تصاغ في العادة بعدياً لتدل على واقع تحقق، أو هو في طريق التحقيق، أو على الأقل توفرت فيه شروط تحقيقه؛ فإن المفاهيم المتداولة داخل الخطاب العربي المعاصر، باعتماد هذا المنظور «معطاة قبلياً، بمعنى أنها تنقل جاهزة إلى الفضاء الفكري العربي، حيث توظف بلا تحديد ولا تدقيق، فتنتج، بالتالي، خطاباً متهافتاً متناقضاً»[٢].

إن السؤال الذي يصاغ من جراء القراءة العميقة لهذا النص هو: أكان الدكتور محمد عابد الجابري يدرك ما يقول وهو يقارب واقع الخطاب العربي المعاصر والإشكالات التي تحيط به من كل جانب، معرفياً وسياسياً وإيديولوجياً واجتماعياً؟ وهل نسي النتيجة التي وصل إليها في نهاية النص السابق وهو يقتحم مجال نقد العقل العربي، الذي أعمل فيه مجموعة من

---

(١) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص١٨٢.
(٢) المرجع نفسه.

المفاهيم المستوحاة ـ في غالبها ـ من المنظومة الحضارية الأوروبية؟.

لنقرأ مع الجابري ما سطره في مقدمة كتابه «العقل السياسي العربي»، بعد فترة زمنية تقارب ثماني سنوات على إصداره كتاب «الخطاب العربي المعاصر». يقول موضحاً منهجيته في التعامل مع الأجهزة المفاهيمية: «والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر، وصنف نستمده من تراثنا العربي الإسلامي، والمزاوجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة، ونحن أول من يدرك الأخطار التي تنطوي عليها، ولذلك حرصنا، من جهة، على تبيئة الأولى مع موضوعنا، فلم نتقيد حرفياً بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع، دون تشويه، للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانباً أساسياً من خصوصيته؛ واجتهدنا، من جهة أخرى، على بعث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا، وذلك بهدف تحريرها من قيود الماضي وربطها باهتمامات الحاضر»[(١)].

يستند الدكتور الجابري، إذن، إلى جملة من المفاهيم في محاولة قراءته وتحليله وتقويمه للتراث العربي الإسلامي، نستعرض، فيما يأتي، أبرزها حضوراً وإعمالاً، وهي:

١ ـ العقل المكوِّن والعقل المكوَّن.

٢ ـ القطيعة الإبستمولوجية.

٣ ـ اللاشعور المعرفي واللاشعور السياسي.

٤ ـ المخيال الاجتماعي.

(١) ينظر العقل السياسي العربي، ص٨، ٩.

٥ ـ المجال السياسي.

يستعير الجابري مفهوم العقل المكوِّن والعقل المكوَّن من الدرس الفلسفي الذي نظمه أندريه لالاند في كتابه «العقل والمعايير»[(١)]. يقول، بعد أن قدم مجموعة من الأسئلة عن العقل وطبيعته وعلاقته بالفكر وعملية التفكير: «لنستعن، بادئ ذي بدء، في تلمس الجواب عن هذه الأسئلة، بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند بين العقل المكوِّن أو الفاعل (...) والعقل المكوَّن أو السائد (...) الأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة، والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى: إنه الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس. أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا»[(٢)].

وبناء عليه، يذهب الجابري إلى أن المقصود بالعقل العربي هو العقل المكوَّن أو جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها أساساً لاكتساب المعرفة، أو لنقل تفرضها عليهم كنظام معرفي[(٣)]؛ الأمر الذي يحتم ـ حسب الجابري ـ القيام بعملية نقد للعقل العربي، خاصة وقد سبق أن بين ـ قبل تقريره لهذه النتيجة ـ أن ممارسة النقد في مشروعه، ليس من أجل النقد، وإنما «من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب ـ حسب تعبيره ـ في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»[(٤)] بشكل يحقق نوعاً من القطيعة مع ما أسماه بالفهم التراثي للتراث.

---

(١) صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٨م: A. Lalande: La raison et les norms، ويعتمد الجابري على الطبعة الثالثة الصادرة عن Hachette بباريس/ ١٩٦٣.

(٢) ينظر: تكوين العقل العربي، ص١٥.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه، ص٧، ٨.

في سياق هذا الفهم، يظهر المفهوم الثاني الذي أعمله الجابري في رسمه لخطاطة منهجية التعامل مع التراث والعقل العربيين؛ وهو مفهوم مستعار من حقل العلوم الإنسانية، وخاصة من حقل الإبستمولوجيا المعاصرة. يقول في كتابه «نحن والتراث»: «إن تجديد العقل العربي يعني، في المنظور الذي نتحدث فيه، إحداث قطيعة إبستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»[١].

لقد اختار الدكتور محمد عابد الجابري هذا المفهوم الباشلاري الأصل والألتوسيري الاستعمال، للتدليل على أن القطيعة لا تتناول موضوع المعرفة بقدر ما تتناول الفعل العقلي بما هو نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معين. يقول موضحاً الرؤية التي ينتظمها وعيه بخصوص هذه المسألة: «نحن لا ندعو ـ إذن ـ إلى القطيعة مع التراث، القطيعة بمعناها اللغوي الدارج.. كلا! إن ما ندعو إليه هو التخلي عن الفهم التراثي للتراث؛ أي: التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب: القياس النحوي ـ الفقهي ـ الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً، والتي تعمل، بالتالي، على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطاره الزماني ـ المعرفي ـ الإيدولوجي.

إن القياس بهذا الشكل، إذ يفصل الأجزاء عن الكل الذي تنتمي إليه، ينقلها إلى كل آخر، هو الحقل الذي ينتمي إليه المستعمل لذلك القياس، مما ينشأ عنه تداخل بين الذات والموضوع قد يؤدي إما إلى تشويه الموضوع، وإما إلى انخراط الذات فيه انخراطاً غير واع؛ والغالب أن يحصل الاثنان معاً، وعندما يكون الموضوع هو التراث، فإن النتيجة هي

(١) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص٢٨.

اندماج الذات فيه»[١].

على هذا الأساس، لا تكون القطيعة، التي يدعو إليها الأستاذ الجابري، مع التراث في حد ذاته، وإنما مع نوع العلاقة بالتراث؛ بحيث سيسهم هذا النوع من الرؤية في تحويلنا ـ كما يقول ـ: «من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث؛ أي: إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها؛ المقوم الجامع بينها في شخصية أعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث»[٢].

لقد استعار الجابري مفهوم القطيعة الإبستمولوجية من باشلار الذي استعمله في تاريخ العلوم، ليعمله في مجال تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، التي بيَّن طبيعتها ـ كما يفهمها هو ـ باعتبارها مجموعة من القراءات المستقلة المتوازية لفلسفة معينة، وبذلك فلا تاريخ لها؛ وقد أتاح له هذا اللون من الإعمال في المجال الفلسفي ملاحظة مجموعة من الأشياء لم يكن يلحظها من قبل اتخاذها أداة للعمل[٣]. يقول موضحاً خلفيات اعتماده هذا المفهوم الإجرائي: «وإذا كان وضوح الرؤية شرطاً ضرورياً في إنجاح أي عمل، فإن الرؤية الواضحة لا تنبثق إلا عبر قطيعة مع الرؤى القديمة وتصفية الحساب معها نهائياً، وهذا ما لم يتم بعد في أي مجال. إن طريقة التفكير في الواقع وفي الأهداف، فضلاً عن أسلوب العمل ومداه؛ كل ذلك ما زال يتم في إطار القديم وبوسائله (...) ولذلك نادينا بضرورة تحقيق القطيعة مع طريقة التفكير التي يعتمدها العقل العربي في بناء خطابه، في معالجة قضاياه، قضايا الواقع العربي والآمال العربية»[٤].

إن طبيعة هذه الرؤية تظهر بشكل واضح، إذا ما نظرنا إليها من خلال

(١) المرجع نفسه، ص٢٩.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٩، ٣٠.
(٣) انظر بتفصيل كتابه: التراث والحداثة، ص٢٦٢.
(٤) محمد عابد الجابري: وجهة نظر، ص٩.

تأكيد الجابري، في مكان آخر، على ضرورة التعامل مع الزمن الثقافي العربي الذي يعتبر زمن العقل العربي، من منظور الارتباط الوثيق الموجود بين بنية العقل المنتمي إلى ثقافة ما، وبين ما تبقى من هذه الثقافة لدى الأفراد المنتمين إليها بعد أن ينسوا ما تلقوه فيها من آراء ونظريات ومذاهب، بمختلف أنواع التلقي؛ إذ يعني ذلك، وكما يقول، النظر إلى العلاقة بين الثقافة والعقل المنتمي إليها من زاوية كونها علاقة لا شعورية باعتماد رؤية سيكولوجية فرويدية الأصل تدعي «أن ما يتم نسيانه لا ينعدم، بل يبقى حياً في اللاشعور»[١].

من هذه المنطلقات، يستعير الجابري مفهوم اللاشعور المعرفي من مجال علم النفس التكويني، وخاصة من جان بياجيه[٢]، ليعيد استثماره داخل ما أسماه بإستمولوجيا الثقافة. يقول في هذا الإطار: «لنستعر، إذن، هذا المفهوم من بياجيه، ولننقله من ميدان السيكولوجيا التكوينية الذي تحرك فيه بياجيه، إلى ميدان إبستمولوجيا الثقافة الذي نتحرك فيه؛ ولنقل: إن اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي ـ أي: الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية ـ إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ... إلخ، وإذن فعندما نتحدث عن بنية العقل العربي، فإننا نقصد أساساً هذه المفاهيم والأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة العربية المنتمين إليها، والتي تشكل لديهم اللاشعور المعرفي الذي يوجه ـ بكيفية لا شعورية ـ رؤاهم الفكرية

(١) انظر بتفصيل هذه الرؤية في كتابه «تكوين العقل العربي»، ص٤٠.

(٢) ينظر بتفصيل كتابه: Problèmes de psychologie génétique؛ بحيث استعمل فيه هو الآخر المفهوم الفرويدي للاشعور الانفعالي السلوكي، بحيث يتساوى الشخص العاشق والشخص العارف في عدم إدراكهما للآليات التي تتحكم في سلوكهما، وبناء على هذه النظرية يرى بياجيه أن الفرد لا يستطيع التفكير بدون استعمال لاشعوري لمجموعة من المفاهيم الأساسية والضرورية.

والأخلاقية ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم»(١).

لقد استعار الجابري، إذن، هذا المفهوم الإجرائي من حقل العلوم الإنسانية الأوروبية المعاصرة ليعمله في دراسته للزمن الثقافي العربي، وتحقيق ما أسماه بتجنب السقوط في التصورات اللاعلمية التي تقود إليها بعض المفاهيم الجامدة من مثل مفهوم العقلية الذي يقوم على القول، صراحة أو ضمناً، بوجود ذهنية طبيعية مزاجية فوق الزمن والتاريخ، خاصة بكل شعب أو عرق، وبذلك يساعد هذا المفهوم على إرجاع عملية المعرفة إلى جهاز من المفاهيم والآليات غير المشعور بها فعلاً، ولكن القابلة للرصد والمراقبة والتحليل بدل إرجاعها ـ أي: المعرفة ـ إلى ذهنيات أو عقليات أو غيرها من المفاهيم القاحلة المضللة.

وإلى جانب ما سبق، يسمح هذا المفهوم بعقد مقارنات يتم خلالها الربط بين الزمن الثقافي بزمن اللاشعور؛ بحيث إذا كان هذا الأخير أشبه ما يكون بزمن الحلم لعدم اعترافه بالمسافات الزمنية والمكانية، ولا بقانون السابق واللاحق، أو قانون السببية؛ فإن الزمن الثقافي، وأيضاً زمن بنية العقل المنتمي إلى ثقافة ما لا يلحقه التغيير بنفس الوتائر التي يتغير بها الزمن الاجتماعي والعاطفي، وبذلك فهو مثل زمن اللاشعور؛ زمن متموج ومتداخل يمتد على شكل لولبي؛ الشيء الذي يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في نفس الفكر؛ وبالتالي في نفس العقلية، كما تتعايش في غياهب اللاشعور النفسي الرغبات المكبوتة المختلفة الراجعة إلى أزمنة نفسية وعقلية وبيولوجية مختلفة(٢).

تسمح المعطيات السابقة بالتأكيد على أن مفهوم اللاشعور يحتل مكانة بارزة في بنية الفكر الذي ينتظم وعي الدكتور محمد عابد الجابري،

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٤٠ ـ ٤١.
(٢) يراجع بتفصيل توضيح هذا التصور في (تكوين العقل العربي)، ص٤١ ـ ٤٢.

والذي تظهره كثرة الاستعمالات وتنوعها، وذلك لإيمانه بكون الكثير من السلوكات الفكرية إنما تصدر عن العقل بدون شعور منه؛ ولذلك لا بد من التعامل مع هذا الأخير من خلال بنية اللاشعور، سواء في شكلها المعرفي أو الجمعي أو السياسي أو غيرها، وقد قدم الجابري خلفيات استناده إلى هذه المفاهيم في أكثر من موقع من كتبه، لعل من أبرزها مفهوم اللاشعور السياسي الذي استعاره من ريجس دوبري، الذي استفاد هو الآخر من المفهوم العام الذي أعطاه يونغ للاشعور الجمعي[١].

لقد نقل الجابري، إذن، هذا المفهوم من دوبري الذي أعمله في كتابه «نقد العقل السياسي»؛ وذلك من أجل النظر إلى العلاقات الاجتماعية التي تعكس العلاقات الطائفية والعشائرية من موقع تقدم العلاقات الاقتصادية المتطورة على العلاقات السابقة، وقد عمل الأستاذ الجابري على إعمال هذا المفهوم للتعامل مع علاقات من نوع العشائرية والقبلية التي لا تزال قائمة في المجتمع العربي وتحتل موقعاً مهماً في حياة الأمة سياسياً، في حين لا يزال تأثير العلاقات الاقتصادية في المجتمع العربي باهتاً لا يصل إلى التأثير السابق؛ ولذلك ذهب الجابري إلى حد القول: إنه إذا كانت وظيفة مفهوم اللاشعور السياسي عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، فإن وظيفته بالنسبة له، على العكس من ذلك، بحيث ترتبط بإبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر؛ وبذلك لا يجوز النظر إلى اللاشعور السياسي المؤسس

---

(١) يقصد به عموماً: مجموع الرواسب الدفينة في النفس البشرية التي ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الإنساني الممتد إلى الماضي السحيق، والتي تتحكم في سلوك الفرد والجماعة معاً ينظر بتفصيل ص١٠ من العقل السياسي العربي، وللمزيد من التفصيل تراجع الصفحة ١٦٦ من: L.M.Morfaux: Vocabulaire de la Philosophie et des Scince Humaines.

للعقل السياسي على أنه الديني والعشائري اللذان يوجهان ـ من خلف ـ الفعل السياسي فقط؛ بل لا بد من النظر إليه أيضاً، على أنه السياسي الذي يوجه، من خلف، كذلك، التمذهب الديني والتعصب القبلي. وعليه، تكون النتيجة، وفق هذا التصور، أن اللاشعور السياسي لا يتأسس دائماً على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، حسب دوبري، بل إن التمذهب الديني، عند الجابري، هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه[(١)].

وإذا كان هذا هو المفهوم الذي يحكم الظاهرة السياسية من الداخل، تفكيراً وممارسة؛ فإن المرجعية العامة للعقل السياسي، كما يفهمها الجابري، والتي تقوم مقام النظام المعرفي بالنسبة للعقل النظري، الفلسفي والكلامي والفقهي؛ ومن ثمّ تؤطر اللاشعور السياسي نفسه، وتشكل له نوعاً من الموطن داخل النفس الجماعية، أقول: إن المرجعية العامة للعقل السياسي، هي ما يترجم لها الجابري بالمخيال الاجتماعي (Imaginaire Social)؛ وهو المفهوم الذي استعاره، هو الآخر، من علم الاجتماع المعاصر، والذي يعني ـ فيما يعنيه ـ «جملة التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للإيديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية»[(٢)].

وبناء على هذا الفهم لطبيعة العقل السياسي، ممارسة وإيديولوجية وظاهرة جمعية ـ في نفس الآن ـ يقرر الجابري كون المخيال الاجتماعي هو المرجعية التي يستند إليها، وليس النظام المعرفي الذي يحكم الفعل المعرفي، بخلاف المخيال الاجتماعي الذي يعتبر مجالاً لاكتساب

---

(١) يراجع ما يتصل بهذا الفهم في كتابه «العقل السياسي العربي»، ص١٠ ـ ١٤.
(٢) المرجع نفسه، ص١٦.

القناعات، والذي تسود فيه حالة الإيمان الاعتقاد، لا مجالاً لتحصيل المعرفة[١].

يتأسس على هذا الضرب من الفهم أن هناك علاقة ما بين العقل السياسي والنظام المعرفي؛ فهو عقل قبل كل شيء، ويرتبط بالضرورة بنظام معرفي ما، لكن ارتباطه بما هو سياسي يجعله غير مقيد بنظام معرفي واحد، ولا بمبادئ هذا النظام أو ذاك، بل هو يمارس السياسة في مجاله؛ بحيث يُعْملُ من المفاهيم والآليات ما يخدم قناعاته، الشيء الذي يجعل من آلية العقل السياسي ـ في نهاية المطاف ـ هي الاعتقاد؛ ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلازم الخطاب السياسي، ومن هنا، كذلك، تجنيد الخيال واستعمال الرموز ومخاطبة الرأي العام والجمهور[٢].

وإذا كان اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي مفهومين إجرائيين يربطان ـ حسب الجابري ـ العقل السياسي بمحدداته ويغذيان تجلياته لكونهما يشكلان الجانب النفسي ـ الاجتماعي؛ أو العنصر الذاتي ـ الجماعي في الظاهرة السياسية؛ فإن الجابري يستعير مفهوماً آخر يستعين به لإتمام الأدوات الإجرائية المشكلة لمنهجية قراءته الجديدة للعقل العربي منذ عصر التدوين حتى الآن؛ ويتعلق الأمر بمفهوم (المجال السياسي) الذي نقله من حقل الدراسات الاجتماعية المعاصرة؛ وخاصة من برتراند بادي صاحب كتاب «الدولتان: السلطة والمجتمع في بلاد الإسلام»[٣]، الذي بين فيه أن ظهور المجال السياسي في أوروبا اقترن بانتهاء الصراع بين الكنيسة والأمير، تم خلالها التأكيد على أن السلطة السياسية ليس مصدرها الكنيسة ولا الحق الإلٰهي المزعوم للأمير، وإنما مصدرها الشعب (العقد

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) ينظر كتابه: Bertrand Badie: Les deux Etats: Pouvoir et Société en terre de l'Islam.

الاجتماعي، المصلحة العامة...)، وقد استثمر الجابري هذا المفهوم وشروحاته، كما وردت في الكتاب السابق، لبحث قضية المجتمع العربي ووضعيته في المرحلة القديمة والحديثة، بحيث تم تصنيفه ضمن المجتمعات ما قبل الرأسمالية، مستعيناً في تقرير ذلك بالفهم الخاص المتعلق بالعلاقة الموجودة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، اتصالاً وانفصالاً.

لقد دعم الجابري تبيئته لهذا المفهوم بما مدته به حقول الإنثربولوجيا المعاصرة حول مجموعة من المفاهيم، لعل من أبرزها: مفهوم القرابة، ومفهوم وحدة البنية الاجتماعية، ومفهوم تداخل الديني والسياسي والاقتصادي في هذه البنية. يقول بخصوص الدرس الإنثربولوجي المعاصر، وما قدمه من كشوفات منهجية ومعرفية: «إن أهمية هذه الكشوفات العلمية بالنسبة لنا ليست في كونها تقدم لنا معلومات جديدة، فالمعطيات التي تبرزها كانت، ولا تزال، في ثقافتنا ووعينا، بمثابة بديهيات، بمثابة معارف مبتذلة. إن أهمية دروس الأنثروبولوجيا المعاصرة ـ بالنسبة لنا ـ كامنة أساساً في كونها تخفف من مفعول العوائق المعرفية التي نشرتها الإيدولوجيات الغربية المعاصرة بين صفوفنا، عوائق هي أصلاً عبارة عن تصورات ومفاهيم تعبر بهذه الدرجة، أو تلك من الصدق، عن واقع المجتمع الأوروبي الرأسمالي البرجوازي: مفاهيم البنية التحتية والبنية الفوقية والوعي الطبقي والانعكاس الإيدولوجي.. إلخ؛ التي هي مفاتيح قد لا يستقيم التحليل العلمي للمجتمعات الأوروبية المعاصرة بدون توظيفها نوعاً من التوظيف، ولكنها تنقلب إلى عوائق معرفية إذا هي فرضت فرضاً كمقولات ومفاتيح يجب أن يقرأ بها واقع مجتمعات أخرى لم تعرف نفس المراحل من التطور التي عرفتها المجتمعات الأوروبية»[1].

وباعتماد هذه الرؤية في الفهم والتعاطي مع الإنتاج المنهجي

(١) العقل السياسي العربي، ص٣٤.

والمفاهيمي الغربي المعاصر، قدم الجابري ثلاثة مفاتيح أو محددات لإنجاز قراءة التاريخ السياسي العربي، وهي:

١ـ القبيلة، والتي عبر عنها الإنثربولوجيون بالقرابة، وابن خلدون بالعصبية، ويتم التعبير عنها اليوم بالعشائرية.

٢ ـ الغنيمة، والمقصود بها الوظيفة التي يقوم بها العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائماً، أساساً وليس بصورة مطلقة، على الخراج والريع، وليس على العلاقات الإنتاجية.

٣ ـ العقيدة، والتي لا يقصد بها مضمون معين، سواء كان على شكل دين موحى به، أو على صورة إيديولوجيا يشيد العقل صرحها؛ وإنما المقصود بها مفعولها على صعيد الاعتقاد والتمذهب.

يقول الأستاذ الجابري موضحاً موقع هذه المفاتيح والمحددات في بنية تحليله للعقل السياسي العربي: «إننا نستعمل هذه الألفاظ (قبيلة ـ غنيمة ـ عقيدة) بالمعنى الترنسندنتالي، قريب من ذلك الذي يعطيه الفيلسوف الألماني كانط للمقولات؛ أي: بوصفها مفاهيم أو قوالب؛ لا نقول: قبيلة وسابقة على التجربة، كما يقول كانط بالنسبة لمقولات الفهم، بل نقول: سابقة للفعل السياسي، تؤسسه وتمده بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وكفعل تحريض، وبعبارة أخرى: إنها أشبه بالدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في نظر علماء التحليل النفسي، ولكن مع هذا الفارق، وهو أن الأمر لا يتعلق بمعطيات سيكولوجية، بل ببنية رمزية مكانها ليس العقل ولا الفهم ولا الشعور، بل مكانها في المخيال الاجتماعي. إنها عبارة عن لا شعور سياسي يحرك هذا المخيال الذي يحرك بدوره الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد»[١].

---

(١) المرجع السابق، ص٥٢.

يفصح هذا النص عن ثقل الحمولة المعرفية الغربية في وعي الجابري، إذ كثيراً ما يحيل، إما بالنصوص أو الأسماء[١]، إلى المرجعية الفكرية الغربية مستمداً منها العون أثناء صياغة رؤية جديدة بهدف إنجاز دراسة نقدية معاصرة للعقل العربي، وإن كان يحاول، من حين لآخر، اعتماد الألفاظ العربية، لكنها تبقى، في نظري، متصلة بالفهم العام الذي تشكل لديه من جراء ما يمتلكه من حمولة فكرية ومعرفية غربية، استطاعت أن تحتل مكانة بارزة في وعيه، أو لاوعيه هو الآخر؛ ويمكن القول هنا: إن هذه المفاهيم الإجرائية تنتظم - في مجموعها - في مفهوم مركزي اقتبسه الجابري من ميشل فوكو؛ هو مفهوم الإبيستمي (Epistéme) أو النظام المعرفي[٢].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجابري يستعير، لإنجاز مشروعه الخاص بنقد العقل العربي وخطابه، مجموعة من المفاهيم التي أنتجت داخل حقل الإبستمولوجيا الفرنسية المعاصرة؛ ومرد ذلك راجع بالأساس إلى سببين رئيسيين: ذاتي وموضوعي. يقول الجابري موضحاً: «الأسباب الذاتية هو أننا في المغرب مرتبطون بالثقافة الفرنسية أكثر مما نحن مرتبطون بالثقافة الإنكلوسكسونية أو غيرها. أما الأسباب الموضوعية فتتلخص في كون الأبحاث الإبستمولوجية في فرنسا هي أكثر من غيرها اهتماماً بالتحليل التاريخي - التكويني، وبالنقد الفلسفي العقلاني. إنها أقل إمعاناً في

---

(١) يعتمد الجابري، كذلك، على مجموعة من الأسماء المعرفية الغربية من مثل:

Jean Ullmo: La pensée scientifique moderne, Paris - 1969.

G. Gusdorf: Les origines des Sciences humaines - paris 1967.

Cf,Jean Pierre Vernant: Les origines de la Pensée Grecque. Paris - 1981.

(٢) المقصود به: مجموع العلاقات التي تربط، في حقبة معينة، الممارسات القولية المنتجة لأشكال معرفية أو لعلوم أو لأنظمة صورية. انظر: L'Archéologie de savoir: p250.

الصورية؛ ولذلك فهي - فيما يخيل إلي - أكثر ملاءمة لطبيعة الموضوع الذي أتعامل معه، موضوع التراث»[1].

هكذا، إذن، تتضح بعض ملامح المرجعية الفكرية الكبرى لكتابات الدكتور محمد عابد الجابري التحليلية والنقدية، وإن كان يلح، من حين لآخر، على الطابع الإجرائي للمفهوم المستعار، وحرصه على تحقيق خطوة التبيئة الضرورية. يقول بخصوص هذه النقطة: «إنني أشعر بالراحة عندما يبدو لي أنني قد استطعت أن أُبَيِّئَ مفهوماً ما تبيئة مقبولة؛ بمعنى أن المشكل الذي أعانيه، ولا شك أننا نعاني منه جميعاً؛ هو تبيئة المفاهيم التي نأخذها من العلوم الأخرى، أو من المفكرين الآخرين، أقصد جعلها تعيش معنا في بيئتنا نحن؛ تعبر عن معطياتنا؛ أو على الأقل تصلح لنا كأدوات إجرائية»[2]، ويزيد موضحاً: «إن ما يهمني من المفهوم هو، أولاً وقبل كل شيء، مدى إجرائيته بالنسبة لموضوعي؛ أي: مدى مطاوعته للموضوع الذي أريد أن أوظفه فيه»[3].

غير أن الملاحظ، في هذا المقام، أن الجابري يسعى، أثناء عملية الاستعارة والتبيئة تلك، إلى مثل المسار العام لمجموعة من المفكرين والباحثين الغربيين، وخاصة منهم أولئك الذين اشتغلوا بنقد العقل ومقدمات ثقافة الأنوار الأوروبية؛ ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: أندريه لالاند، الذي قال بخصوصه الجابري كلاماً يعكس ثقل التبعية الفكرية: «لقد عاش لالاند في مرحلة كان الفكر الأوروبي خلالها يراجع نفسه، يراجع تاريخه، يعيد بناء عقله وعقلانيته، وكان عمله مندرجاً في المحاولة نفسها، محاولة إعادة كتابة التراث الأوروبي، المحاولة التي

(١) ينظر (مفكر وحوار) في مجلة الوحدة، ع٢٦، ٢٧، س٣/١٩٨٦، ص١٤٧.
(٢) المرجع نفسه، ص١٤٧، ١٤٨.
(٣) المرجع نفسه، ص١٥٠.

عرفتها أوروبا في أوائل هذا القرن وأواخر القرن الماضي، القرن التاسع عشر، قرن التاريخ وإعادة كتابة التاريخ (...) أضف إلى ذلك أن المجال الذي اخترت البحث فيه هو بالضبط مجال الفكر والعقل في الثقافة العربية تماماً كما هو الشأن بالنسبة للمجال الذي تحرك فيه لالاند»[1].

إن هذا اللون من التمثل، على مستوى الممارسة النقدية، راجع بالأساس، في نظر الجابري، إلى الطابع الكوني للمعرفة العلمية، إذ لا يمكن الفصل بين الفكر الغربي والفكر الشرقي في الثقافة المعاصرة، كما بين ما هو عربي وما هو إسلامي في تراثنا. يقول معللاً: «صحيح أن كثيراً من المفاهيم والمقولات والتصورات التي تؤسس الفكر الأوروبي المعاصر ذات طابع إيديولوجي واضح، وتصدر عن نزعة استعلائية أو ميول إمبريالية، أو معطيات محلية خاصة، عرقية أو دينية؛ ولكن ذلك كله لا يؤثر بكيفية أساسية في طابع العالمية والشمولية في الفكر الأوروبي المعاصر، ولا يمنعنا من البحث فيه عن الأجوبة لكثير من الأسئلة التي يطرحها علينا واقعنا الراهن ومستقبلنا المنشود»[2].

وعلى الرغم من اهتمام الجابري بالجواب الإبستمولوجية في صياغة محددات القراءة الجديدة للتراث، وتأكيده أهمية هذا الجانب؛ فإنه لا يغفل التذكير بحضور الجانب الإيدولوجي في هذه العملية الوعرة، وذلك لأنه لا يمكن النظر إلى التراث نظرة محايدة لا مبالية، لما للهاجس الإيدولوجي من حضور قوي، خاصة إذا نظرنا إلى مشروعه في علاقته بالروح القومية ومشاغلها. يقول معبراً عن هذا الهاجس: «إننا لا يمكن أن نقوم ببحث علمي مجرد في التراث بدون أن يكون هناك دافع إيديولوجي، وأن هذا الدافع، كما قلت مراراً، يجب أن نعيه، وأن نتصرف على ضوئه بوعي

(١) المرجع نفسه، ص١٥٠.
(٢) محمد عابد الجابري: من أجل رؤية، ص٩.

كذلك، خير لنا ألف مرة من أن نغفله فنتحدث حديثاً إيديولوجيا ونحن نعتقد أننا براء من الإيدولوجيا. إذن، إن مدى قدرتنا على التحرر من الهاجس الإيدولوجي كامنة في مدى وعينا بضرورة الحضور الإيدولوجي في عملنا، في أسئلتنا وأجوبتنا، ومدى وعينا بضرورة التحرر منه؛ أي: من حضور الإيدولوجيا وعدم الاستسلام لها استسلاماً كلياً»[١].

استتباعاً نقول: إن المسار الفكري العام للدكتور محمد عابد الجابري، يسير في اتجاه التخصيص، بحيث أصبح موضوعه الأساسي هو البحث عن رؤية جديدة مغايرة تمام المغايرة لباقي الرؤى الخاصة بقراءة التراث وتجديد منهج تقويمه وآليات إعماله، بل واستثماره لإيجاد مواقف معاصرة للعديد من الإشكالات والقضايا المعروضة ـ في الوقت الحاضر ـ على الفكر العربي، وهو بكل أجزاء مشروعه النقدي يطمح لأن يؤسس الرؤية الجديدة للتراث القادرة على تحرير الفكر العربي من المأزق النظري الذي وضعته فيه باقي القراءات، التي حكم عليها، هو الآخر، بالسلفية، وإن اختلف المرجع/ السلف الذي تعود إليه، مع العلم أن الجابري، في مشروعه الضخم، يسعى بالأساس إلى دراسة الآليات العقلية المنتجة للرؤى، والبحث في شروط وعوامل قيامها.

على هذا الأساس يتم فهم العلاقة الجدلية بين مشروع نقد العقل العربي وبين مشروع توطين مفاهيم الحداثة في الثقافة العربية المعاصرة عند الجابري، الشيء الذي يجعلنا نفصل في خطابه الفكري بين لحظتين: لحظة التحليل ولحظة التأويل، بحيث ينتقل من الأولى إلى الثانية تحت إكراهات الواقع العربي المعاصر، باحثاً ـ بكل ما يملك من قدرات فكرية ومنهجية ـ عن شروط امتلاك مقدمات التحديث والحداثة من داخل التراث ذاته، وهو ما ستحققه عملية الوصل والفصل في العلاقة بالتراث كما عبر عنها في

---

(١) مفكر وحوار ـ مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص١٤٠، ١٤١.

كتابه «نحن والتراث» بالقطيعة مع التراث، والتي تعني التخلي عن الفهم التراثي للتراث، والتحرر من الرواسب التراثية في عملية تعاملنا وفهمنا للتراث.

وعلى الرغم من حرصه على البقاء في دائرة التحليل الباحث عن الموقف الموضوعي، لم ينفك الجابري أن دخل حلبة الصراع الإيدولوجي الساخن في المجتمع العربي المعاصر من خلال ميدان التأويل الذي نلمسه في كثير من الأماكن، وخاصة حينما يتحدث عن المشروع الثقافي الأندلسي وعلاقة التراث بالحداثة، وهو في كل ذلك يربط فكره بواقعه، حتى يصبح فكراً مطابقاً يؤدي وظيفة قراءة محددة للتراث في سياق المستجدات ورهانات الحاضر والمستقبل؛ الشيء الذي يدفعنا إلى التأكيد على أن وظيفة استعادة الماضي وتراثه ليست بالعملية المحايدة، بل هي عملية مقصودة لذاتها تعكس نوعاً من الوعي الحامل لهواجس وأحلام الفكر القومي العربي المعاصر، فكر الثورة العربية؛ ولعل هذا ما نلمسه في كتاباته التي يراهن فيها على خيار التغيير من زاوية الثورة على ما يشد العقل إلى الماضي ولا يفسح له المجال أمام القبول بمنجزات الحضارة الغربية المعاصرة، التي تعتبر في وعي الكثيرين النموذج الذي ينبغي الاقتداء به حتى نحقق حداثة الفكر المؤدية إلى حداثة الإنسان فالمجتمع.

وبناء عليه، لم تكن تهم الجابري ـ في مشورعه النقدي ـ الرؤى التي تتبناها هذه القراءة أو تلك، بقدر ما كان يهمه فيها جميعاً طريقة التفكير التي تنتجها، «أي: الفعل العقلي اللاشعوري الذي يؤسسها»[1]؛ الأمر الذي يدفعنا إلى تقديم السؤال المحوري التالي: إلى أي حد استطاع الجابري بمشروعه النقدي هذا، الساعي إلى استئناف النظر، أن يتحكم في سلسلة المفاهيم والآليات المنهجية التي توسل بها لإنجاز هذا الفعل المعقد

---

(١) نحن والتراث، ص٢٢.

والمتشابك، خاصة إذا استحضرنا في هذا المقام تأكيده المتكرر على «أن الانتظام في التراث لا يمكن أن يكون فاعلاً وعنصر إخصاب ومصدر إبداع وتجديد، ما لم يكن مسلحاً بمناهج ورؤى جديدة، تمكن المنتظم من امتلاك التراث، وتحريك سواكنه، وإعادة بنائه، وبعث الحياة فيما هو قابل فيه للحياة من جديد بصورة أو بأخرى؛ [وأنه] بدون أدوات راهنة معاصرة يبقى الانتظام في التراث خضوعاً لنظامه، لقوالبه ومسبقاته»(١).

وتجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أننا على وعي تام بأنه ليس من السهل بمكان إنجاز قراءة نقدية متكاملة الأطراف لمشروع الجابري الفكري برمته، ذلك أنه بقدر اتساع المجالات التي يرتادها في كل حين من جهة أولى، وحجم الإشكالات المعقدة التي يتناولها بالدرس والتحليل والمقاربة من جهة ثانية، وحجم الآليات الإجرائية التي يتوسل بها من جهة ثالثة، يصعب وضعه في زاوية محددة المعالم، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الجابري يتناول قضايا العقل العربي وأزمنته ومعارفه وواقعه من منظور الخطاب القومي الذي يملي عليه مقدمات الاشتغال، ويصيغ رؤاه؛ الشيء الذي يجعلنا نتساءل: ألا تحمل رؤية الجابري لبنية الثقافة العربية ولو بعض الدوافع الإيدولوجية التي تحكم على الباحث بالانخراط المحموم في مناقشة وتداول القضايا المشكلة للنقط المشتركة بين مختلف التيارات المنتمية للثقافة العربية المعاصرة؟ خاصة وهو يقرر في هذا المجال أن «عملية إعادة بناء الماضي العربي، وبالضبط العصر الجاهلي، ضرورة ملحة، بل قضية مصير»، وأن «الماضي لا يهاجم من أجل ذاته، بل من أجل الحاضر والمستقبل»(٢).

إن الاهتمام بالماضي من داخل شواغل الحاضر وهموم المستقبل إذا

---

(١) محمد عابد الجابري: «راهن الفكر الفلسفي» مجلة فكر ونقد، ع١٨، س٢/ ١٩٩٩، ص١٤.

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٦٠.

لم تؤطره الرؤية الحريصة على الموضوعية في الحكم على الأشياء، لن يؤدي إلا إلى تحويل آلة التحليل إلى آلة للتأويل الذي يفسح للذات المجال كي تقرأ ما تريد قراءته وتقرر ما تراه وتحكم على الأشياء لا كما هي موجودة في واقعها، وإنما كما هي موجودة داخل النموذج الذهني للقارئ المحكوم، أصلاً، بسلطة مرجعية تفرض عليه قول ما لم يقل في التاريخ؛ ولعل هذا ما وقع لأصحاب الرؤية التراثية العربية المعاصرة، الذين توسلوا بجهاز من المفاهيم من خارج الذات ألزم الباحثين باتباع خط في التحليل والنقد طالما أسقط البحث العلمي في مشاكل الذاتية والتحيز والتمذهب الذي يجعل الباحث متمرساً في إسقاط الأحكام والدفاع عن الرؤى ولو كانت النتيجة مخالفة تمام المخالفة للحقيقة العيانية أو التاريخية.

وقد لا نجانب الصواب إن قلنا في هذا الإطار: إن هذا الضرب من التميز هو ما توضحه الأحكام القاسية التي أصدرها الجابري وهو يقرأ الثقافة العربية بالمشرق، بل وحينما زعم أن الطبيعة الجغرافية تتحكم في الطبيعة الثقافية، حيث ذهب إلى أن عالم الصحراء العربية (وخاصة بالمشرق) عالم يتميز بالانفصال؛ الشيء الذي أثر سلباً في بنية الثقافة العربية، حيث تجعل الرؤية القائمة على الانفصال، الجهد العقلي محصوراً بالمقارنة بين الأشياء، ولا توسع، من ثمّ، المكان لفكرة السببية بمعنى الاقتران الضروري بين الحوادث؛ في حين تتميز المجتمعات الأندلسية ـ المغربية بميزة الاتصال؛ لأن هذا الأخير من خصائص مجتمع المدينة، ومن مميزات البيئة البحرية، ومن خصائص أمواج البحر، وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء، ولذلك ذهب الجابري إلى أن المغرب الأندلسي هو مجتمع مدن وبحر[1].

وتزداد قسوة الأحكام عند الدكتور محمد عابد الجابري حينما زكى

(١) انظر بتفصيل هذا الرأي في كتابه: بنية العقل العربي، ص٢٤٥ وما بعدها.

اعتقاده السابق بنظرته الخاصة للغة العربية، زعم خلالها أن لغة المجتمعات الصحراوية لغة لا تاريخية؛ لأن العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية، أو على الأقل جمعت منه، عالم حسي لا تاريخي: عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء؛ زمن التكرار والرتابة، ومكان وفضاء فارغ وهادئ، كل شيء فيه عبارة عن صور حسية[١]، الشيء الذي يجعل، برأيه، من اللغة الفصحى، لغة المعاجم والأدب والشعر، أو بكلمة واحدة: لغة الثقافة، التي لا تزال تنقل إلى أهلها كما تم تقعيدها في عصر التدوين الذي يزداد بعداً عن عالمهم البدوي الذي يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم، عالم يتناقض مع العالم الحضاري التكنولوجي الذي يعيشونه، والذي يزداد غنى وتعقيداً، مخالف تمام المخالفة لعالم الأعراب الذي تعكسه لغتهم، والمحدود بحدود عالمهم؛ «ناقص فقير ضحل جاف، حسي ـ طبيعي، لا تاريخي يعكس ما قبل تاريخ العرب: العصر الجاهلي، عصر ما قبل الفتح وتأسيس الدولة»[٢].

على هذا الأساس، يضرب الجابري ـ في العمق ـ العقل العربي الذي تشكل داخل وعاء اللغة العربية، المثقل بالتراث اللاعقلاني واللغة اللاتاريخية؛ فيصبح بذلك، محكوماً باللاعقل، أو بما أسماه بوضعية عقل غير مبني، عقل قابل لأن يكون مسرحاً تتعايش فيه المتناقضات والمتنافرات، «لأنه يفتقد السلطة التي تجعل منه عقلاً حياً؛ السلطة التي بها يفرض النظام على نفسه وعلى العالم»؛ وبذلك، فإن النتيجة التي يصل إليها الجابري باعتماد هذه الرؤية والمنهج في التحليل، أن «عقلاً كهذا عقل ميت، أو هو بالميت أشبه»[٣].

---

(١) انظر بتفصيل: تكوين العقل العربي، ص٨٧، ٨٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٨٨، ٨٩.

(٣) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص٥٢٣.

إن السؤال الذي يمكن أن يتساءله أي باحث بخصوص الأحكام التي أصدرها الجابري بخصوص علاقة اللغة والثقافة العربية، بالبيئة الجغرافية، يدور حول موضوعية تقسيمه اللغة العربية بين المشرق والمغرب؛ حيث اللغة في المشرق لغة العقل الميت، أما في المغرب فاللغة لغة العقل الحيّ، وذلك تبعاً لعلاقة اللغة ـ والعقل معاً ـ بالصحراء والامتداد الجغرافي والمدن والبحر؛ وكأن العقلانية العربية المستنيرة هي إفراز لتكيف الإنسان بالحياة المدنية، واللاعقلانية العربية هي نتيجة علاقة الإنسان بالطبيعة الصحراوية المغلقة.

غير أن ما تقرره الأدلة التاريخية والمعرفية والثقافية هو أن ابن رشد والشاطبي وابن حزم وابن خلدون ـ أولئك الذين جعلهم الجابري «أئمة» العقلانية العربية لانتمائهم إلى الغرب الإسلامي ـ ما كان لهم أن يبدعوا خارج اللغة العربية الأصيلة، بل وخارج بنية الثقافة العربية الإسلامية التي صنعها الإنسان العربي في المشرق قبل المغرب؛ الشيء الذي يجعلنا نرفض ـ إلى جانب من يرفض ـ مسألة القطيعة على مستوى اللغة بين المناطق الجغرافية العربية، تبعاً للاعتبارات الجغرافية؛ ذلك أن الجابري، المؤمن بمسألة القطيعة الإبستمولوجية، وأثرها في التمييز المعرفي والثقافي، وكذا في تطور الأنساق الثقافية والفكرية والمعرفية، ما كان له أن يقتصر، في الإعلان عنها وإثبات مصداقيتها، إلا إذا كانت، فعلاً، قطيعة شمولية تشمل كل حياة الإنسان وتفكيره وسلوكه الحضاري، وهي قطيعة لا نؤمن بها، من جهتنا؛ لأننا نؤمن بالتكاملية في الإنتاج الثقافي ـ الحضاري، مهما قلنا بوجود صفات التمييز بين الأنساق الثقافية الجزئية الخاضعة لمقاييس البيئة الجغرافية والبيئة الحضارية والانتماء المذهبي والخلفيات العقدية والفكرية، وكذا البناء النفسي ـ الاجتماعي لكل إنسان على حدة، فبيئة الثقافة العربية الإسلامية بنية واحدة من حيث الخلفية العقدية ـ الحضارية، وإن اختلفت الأنساق كما قلنا سابقاً.

إن رفض الجابري لمنتجات العقل المشرقي، وإلحاحه على ضرورة التشبث بمنتجات العقل الأندلسي، ناتج عن تصور خاص مبني على دعم خط الثورة على ثقافة المشرق التي حاولت تلويث ثقافة المغرب، التي من أبرز سماتها الأساسية، كما يعتقد، العقلانية والعلمانية والمستقبلية. يقول موضحاً: «لقد كانت الفلسفة في المشرق متجهة إلى الوراء. لقد استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو «لاعقلي» على نزعتها التصوفية، ومن هنا اكتسبت طابع الفلسفة الدينية». أما الفلسفة المغربية - الأندلسية، وفي المقام الأول فلسفة ابن رشد، «فلقد كانت فلسفة مستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو»؛ ذلك أن «الفكر الرشدي كان أقرب إلى فكر عصر النهضة في أوروبا منه إلى فكر ابن سينا»؛ و«نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة قد تكون أثرت بكيفية أو بأخرى في رواد العلمانية في أوروبا»[١].

يقول علي حرب معلقاً على المشروع النقدي لمحمد عابد الجابري: «وإذا كان الجابري طمح إلى أن ينتقد العقل العربي، وإلى أن يعقل الأداة التي يتم بها عقل الأشياء، وإلى أن يفهم الفهم نفسه، فلست أدري أنه تحقق له ذلك؛ لأنه ينطلق من معايير جاهزة ومسبقة عن العقل، يحاول من خلالها أن يحاكم العقل العربي. إنه يتبنى، سلفاً، تصوراً عن العقلانية يريد أن يُقَوِّم من خلالها العقلانية العربية والإسلامية؛ بينما المطلوب اكتشاف نمط المعقولية العربية؛ أي: الوقوف على نمط مقاربة العقل العربي للوجود، وعلى طريقته في طلب الحق، وعلى كيفية فهمه للأشياء، لا محاكمته من خارج، كما يفعل الجابري»[٢].

إنه - بهذا الضرب من الفهم - يؤسس خطابه على النظرة المعرفية

(١) ينظر بتفصيل كتابه: نحن والتراث، ص٣٥٨، ٣٥٩.

(٢) علي حرب: مداخلات، ص٢٨.

المعاصرة للعقل؛ وهي نظرة، في عمومها إجرائية تجريبية، ومع ذلك، فإن الجابري يطبق هذا التصور المسبق على العقل ذاته، بحيث يقول: «فنحن عندما نستعمل عبارة العقل العربي، فإنما نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل»[١]؛ وهذا يعني، كما يقول علي حرب، «أن ثمة تصوراً قبلياً للعقل ينبغي أن يحمل على العقل العربي، وبذلك فإننا بدلاً من أن نتكشف هذا العقل نقوم بمقارنته بتصورنا المسبق عن العقل عامة، وبدلاً من أن نبحث فيما هو العقل العربي نبحث فيما ليس هو، وبدلاً من أن ننقب في مناطق العقل ونحفر في بناه نقيسه على عقل آخر؛ فنقع في آلية القياس نفسها، قياس الغائب (العقل العربي) على الشاهد (العقل الغربي)، فنفكر ـ بالتالي ـ حسب الطريقة التي ننتقدها ونعترض عليها؛ أي: التفكير على مثال سبق. وهكذا، فإن الفصل بين المنهج والموضوع يفضي إلى استحالة البحث؛ ذلك أن هذا الفصل يصادر على المطلوب؛ ويعني أننا نعرف مسبقاً ما يجب بحثه ومعرفته؛ وبالنسبة إلى موضوعنا هنا، الذي هو العقل العربي، فإن الطريقة التي انتهجها الجابري لن تحيطنا علماً بشأن حقيقة العقل العربي، إلا بما ينبغي معرفته، أو يفترض الوصول إليه، وهذا ما أخذه الجابري على القراءات السابقة»[٢].

إننا لا نهتم، في هذا المقام، بنقد مشروع الجابري من حيث مضمونه، بقدر ما يهمنا بالدرجة الأولى التعامل مع الإشكالات التي قدمها، والشكل الذي سلكه في صياغة ذلك المضمون وبنائه، والمقصود به الآليات المنهجية والمفاهيمية التي توسل بها لإنجاز ما أنجزه من تآليف؛ ذلك أن القارئ لهذه الأخيرة تصادفه عدة قضايا يقف الجابري منها موقفاً خاصاً، ونختلف معه فيها؛ ولعل مرد هذا الاختلاف راجع بالأساس،

---

(١) تكوين العقل العربي، ص٢٦.

(٢) علي حرب: مداخلات، ص٢٩.

وكما أشرنا في السابق، إلى الاختلاف في الرؤية المعرفية الناظمة لمشروع أي مفكر على حدة، خاصة إذا تعلق الأمر بواحد من أبرز مفكري التيار القومي العربي المعاصر، الذي قال يوماً: «إننا لا نمارس نقداً حيادياً، بل نمارس نوعاً من النقد الذاتي، بمعنى أننا ندرس التراث من أجل أن نوظفه في إعادة بناء ذاتنا الوطنية القومية، وليس فقط من أجل أن نفهم موضوعاً من الموضوعات»[1].

لقد توسل الجابري، كما أسلفنا، بوسائل وآليات مستعارة من جهاز نقدي تمت صياغة قواعده داخل منظومة حضارية ذات بعد مرجعي مغاير تمام المغايرة للمرجعية التي تولد داخلها التراث المدروس؛ وهو بذلك يدخل ضمن عداد ثلة من المفكرين العرب المعاصرين الذين ينظرون إلى الذات بعين الغير، وإن كان أغلبهم يؤكد ضرورة القيام بخطوة التبيئة المنهجية والمفاهيمية؛ وهم بذلك أنزلوا أنفسهم من التراث ـ كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن ـ «المنزلة التي لا يستحقون، فتكلموا فيه بما لا يعرفون، وتطاولوا على البت فيما لا يفقهون، مع إيجابهم على الناس قبول كلامهم فيه وترك ما يؤثر من خلافه، والحق أن قلة اطلاعهم على معارفه، وضعف استئناسهم بمقاصده، لا ينازع فيهما إلا من هو أقل علماً وأضعف أنساً، ولا أدل على ذلك من أمرين: قلة عباراتهم ونقص عملهم.

أما قلة عبارتهم فينطق بها ما أنشأوا من أقوال لا تستقيم على أصول التبليغ العربي السليم؛ فكيف يصح إذن لمن لا يجيد لغة التراث أن يدعي لنفسه القدرة على تقويمه، فمن أين يقع على حقيقة مضامينه، وعلى كنه آلياته؟ وأما نقص عملهم، فينبئ عنه اتباعهم الشاذ والغريب من الأقوال، فلا يطلب الشاذ إلا من يريد الزيغ عن الحق والمروق، ولا يطلب الغريب

---

(١) مجلة الوحدة، ع٢٦، ٢٧، ص١٤٠، والنص لمحمد عابد الجابري في حوار معه في المجلة.

إلا من يريد المخالفة والظهور، ولا أشذ ولا أغرب مما ينقلون عن غير أهل هذا التراث، متوسلين به عند النظر في معارف التراث، ومحتكمين إليه في الحسم في قضاياه، ومما أبوا إلا التعلق والاحتجاج به من دون ما سواه أقوال المستشرقين (. . .).

كما أنه غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات، معتقدين أنهم، بهذا التقليد، قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح، أو لم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين، ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطريق الذي اتخذه العلم الحديث يلغي غيره من الطرق التي بقيت في ضمير الكون، أو درست آثارها لغلبة هذا العلم؟ وحتى لو قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور يسير الزمن عليها؛ فهل ملك المقلدون ناصية تقنياتها، وتفننوا في استعمالها، حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها، ويفتون بإلغائه أو بحصره؟ الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم، ولا التفنن في استخدامها كان طوع أيديهم، ولا ينكر ذلك إلا من هو دونهم تمكناً في العلم، ودونهم تفنناً في العمل»[١].

لقد استشهدنا بهذا الكلام على طوله لأنه يفي، في اعتقادي، بالغرض في باب تقييم السند المنهجي والمفاهيمي الذي توسل به الجابري، ومن هم على شاكلته، من أصحاب دعوة العقلانية ـ في تقويمه للتراث العربي الإسلامي.

وجملة القول في هذا المقام: أن من يرغب في إنجاز مشروع تقويم

(١) طه عبد الرحمٰن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص١٠، ١١.

التراث ـ مضموناً وشكلاً ـ لا بد له من أن يكون قادراً ومتمكناً من ثلاثة مداخل أساسية:

١ ـ المدخل اللغوي، إذ الجاهل بلغة التراث، أو المتعثر في فهم أسلوبه وألفاظ صياغته، لا يمكنه البتة فهم مضامينه، بله مقاصده، ولعل الدعوة إلى إنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات العربية من أهم المقدمات الضرورية التي ينبغي القيام بها لوضع النصوص في موقعها.

٢ ـ المدخل المنهجي، إذ لا يمكن فهم النصوص التراثية إلا بعد فهم الآليات المنهجية التي أنتجت بها، ناهيك عن ضرورة امتلاك الرؤية المنهجية من داخل الذات لا من خارجها؛ ولعل هذا ما يدفعنا إلى التأكيد على ضرورة المزج بين الرؤية إلى المضمون والرؤية إلى المنهج الذي صيغ به هذا المضمون.

٣ ـ الرؤية الشمولية بدل الرؤية التجزيئية إلى التراث؛ إذ لا يمكن البتة فهم نص من النصوص بمعزل عن السياق الحضاري العام الذي صيغ فيه، فلا يمكن فهم نص من نصوص المعتزلة، على سبيل المثال، بدون ربطه بالنسق الفكري العام لصاحبه من جهة، والنسق الفكري العام للمذهب الذي ينتمي إليه من جهة أخرى، ناهيك عن السياق الفكري العام الذي تنتمي إليه الإشكالية الكبرى التي صيغ داخلها ذلك النص.

من هذه المنطلقات نؤكد أن مشروع الدكتور محمد عابد الجابري يدخل في سياق الأعمال التقويمية التي حكمتها النزعة التفاضلية والتجزيئية؛ بحيث تقوم النزعة المضمونية على الاكتفاء بطرف المضمون من الطرفين المكونين للنص، على اعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها إلى جملة من المضامين أو المحتويات التي نحتاج إلى استيعابها وإعمالها بحسب المتطلبات والأهداف العلمية والعملية.

وأما النزعة التجزيئية فتقوم ـ هي الأخرى ـ على تقسيم هذه

المضامين التراثية إلى قطاعات، وعلى تفضيل بعضها على بعض، فيكون من هذه القطاعات، ما يعد، بحسب هذه النزعة، مقبولاً لا يستحق الدرس، بحجة أنه حي يحتمل أن نربط أسباب الحياة فيه بالحاضر، وأن نتوجه بها إلى المستقبل؛ ومنها ما يعد، على العكس من ذلك، مردوداً لا يستحق الدرس، بحجة أنه ميت ينبغي قطع صلاته بالحاضر، حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية[(١)].

هكذا نجد أنفسنا مجبرين على التأكيد ـ في ختام هذا المطلب ـ على أنه إذا كان الدكتور محمد عابد الجابري من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين اشتغلوا بقضية التراث وإشكالاته، فهماً وقراءة وتقويماً وإعمالاً، تحت تأثير الأسئلة المركبة التي تفرزها قضايا الوحدة والنهضة والتحديث والثورة والديموقراطية والهوية وخطابات المجتمع المدني في البلاد العربية؛ أقول: إذا كان الجابري من أبرز أصحاب المشاريع التراثية العربية المعاصرة، فإن القراءة العميقة والمتكاملة لمشروعه النقدي، بدءاً من (نحن والتراث) وانتهاء (بالتراث والحداثة)، تمنحنا القدرة على التأكيد على أن طريق التوسل بالمناهج والمفاهيم المستعارة من الجهاز الفكري والمعرفي الغربي المعاصر، قد أفضى به إلى تقرير عدة نتائج جعلت أحكامه قاسية في حق العديد من الأسماء التراثية من جهة، وأفضت، من جهة أخرى، إلى الخضوع إلى سلسلة من المفاهيم بدل إخضاعها لنفسه؛ إذ جعل التوسل بالفهوم المسبقة عن العقل ومتعلقاته، حكمه على العقل العربي بعيداً، في غالبه، عن الصواب؛ ولعل هذا من النتائج البارزة للمشاريع الفكرية العربية المعاصرة الكبرى، المتوسلة بالفهم العقلاني للعقل، والمؤمنة، تمام الإيمان، بكون هذه الوسيلة هي الأكثر قدرة على

---

(١) انظر المرجع السابق، ص٢٤؛ وينظر كذلك كتاب جورج طرابشي: (نظرية العقل) الذي خصصه لتقديم مراجعة نقدية للمشروع النقدي للجابري.

فهم تاريخ العقل العربي ومكوناته والآليات المتحكمة فيه، ومن ثمّ إنجاز خطوة نقده، بغية بلوغ مرحلة بناء مجتمع العقلانية العربية؛ عقلانية التحديث والحداثة على الطريقة الغربية.

إنها بصيغة جامعة، إحدى أبرز وجوه القراءة بعين الغير في الثقافة العربية المعاصرة، قراءة لم تفتح الذهن للقارئ بقدر ما رسخت عملية التحجير عليه، ودفعت بالوعي العربي إلى القبول بواقع الترقيع؛ وصدق الناظم حينما أنشد يقول:

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع

الفصل الثاني

مناهج القراءة بعين الذات
بين
الرؤية التكاملية والدراسية المصطلحية

المبحث الأول

القراءة التكاملية للتراث
نموذج منهج التقريب التداولي

المطلب الأول

في بعض خلفيات
القراءة التكاملية للتراث

لقد تبين لنا ـ من خلال ما سبق من مباحث ـ أن التراث قد تعرض للعديد من القراءات التي حاول أصحابها، كل من جهته، الدفاع عن نموذج محدد من الرؤية وأسلوب بعينه في التحليل والنقد والتقويم، مما عرض نصوصه لنوع من التعسف المنهجي، أظهر ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ غلبة الجانب الإيدولوجي على الجانب المعرفي، بل وبيّن كيف أضحى هذا التراث مجزَّأً إلى أطراف وجزر معرفية قضت على وحدته وكليته ونسقيته، التي بدونها لا يمكن للفهم أن يستقيم، ولا للرؤية أن تتضح بالشكل الذي

يفسح المجال أمامنا لبناء تصور عام عن هذا التراث الذي لا انفكاك لهذه الأمة عنه؛ لأنه ـ بكلمة جامعة ـ من الأسس الصلبة لبناء هويتها المعرفية والحضارية من جهة؛ ولأن في تغييبه أو تركه ـ من جهة أخرى ـ فرصة للاشتغال بغيره من تراث الشعوب الأخرى، كما حصل للحداثيين من مفكرينا الذين جرتهم دعوتهم إلى ترك التراث العربي الإسلامي والاشتغال بغيره؛ «والحق ـ يقول الدكتور طه عبد الرحمن ـ أن التعامل مع التراث الأصلي كان وسيبقى مطلوباً لنا كلما أردنا أن نجدد ثقتنا بقدراتنا ونؤصل مصادر استلهامنا؛ وليس معنى بقاء التعامل مع التراث هو حفظ كل ما فيه ما على الوجه الذي كان به من غير اعتبار لمقتضى الماضي ولا لمقتضى الحاضر، نظراً لأن هذا الحفظ ولو سعينا إليه ما سعينا، يظل غير ممكن»[1].

في سياق هذا التوجه العام لأصحاب الرؤية بعين الغير، الذين تعاملوا مع نصوص التراث من داخل ما يحمله خطابه من مناهج ومفاهيم ورؤى وأحكام ومعايير مسبقة، تم الاهتمام بمضامين النصوص التراثية دون آليات إنتاجها، مما وسع من دائرة التجزئة التي لحقت ـ هذه المرة ـ نسقية النص التراثي ذاته؛ بحيث إذا كان الطابع العام لخطاب التجزئة يتمثل في بروز الجزر المعرفية والفكرية والصراع بين التيارات والمذاهب المشكلة لهذا التراث، فإنه تعرض ـ كذلك ـ لضرب خطير من التجزئة، ذلك المتمثل في فصل مضمون النص عن الآليات التي أنتج بها، بل وتمت قراءته باعتماد آليات مغايرة تماماً، تم استقراضها من خطاب الغير؛ الشيء الذي أثر سلباً في مستوى قراءة النص التراثي.

لقد تعرض التراث، إذن، من خلال هذه الدراسات النقدية المتوسلة بخطاب الغير، إلى هذا النوع من التجزئة التي فصلت بين مضمون النص

(١) طه عبد الرحمٰن: حوارات من أجل المستقبل، ١٣.

والوسيلة التي أنتج بها، ناهيك، كما سلف القول، عن تقسيم التراث إلى أقسام متعددة، بل وتفضيل بعضها على بعض، وتعريض نسقيته إلى نوع محدد من الانتقاء؛ الشيء الذي ترتب عنه الحذف والاستثناء الذي جرد الإنتاج التراثي من نسقيته وشموليته.

من هنا يظهر ـ بكل وضوح ـ أن من أهم الخطوات الأساسية للقراءة المستقيمة للتراث، خطوة التكاملية التي تمكن الباحث من الجمع بين النظر إلى المضمون والنظر إلى المنهج الذي أنتج به، بل ويمكن القول في هذا المقام: إن الضرورة العلمية تقتضي أن يسبق البحث في منهج تأليف النص قبل البحث في مضمونه.

وقد لا أجانب الصواب إن قلت ـ بعد الذي سبق ـ: إن من أهم أسباب بروز هذه الآفة المنهجية الخاصة بالتعامل مع التراث، التوسل بالآليات المنقولة عن الغير التي تم إقحامها في دراسة النص التراثي إقحاماً انعكس على بنيته الداخلية؛ ومن المعروف ـ كما يذهب إلى ذلك طه عبد الرحمن ـ «أن هذه الآليات وضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، فيكون إنزالها على التراث، من غير ممارسة أشد أساليب النقد عليها، سبباً في التصرف فيه بغير أحكامه اللازمة له، فيؤدي هذا التصرف إلى إخراج التراث على صورة لا تحافظ على بنيته في تداخل أجزائها وتساند عناصرها، إن لم تفصل بين هذه الأجزاء والعناصر فصلاً وتقابل بينها مقابلة، ضاربة بعضها ببعض»(١).

يتبين، إذن، أن ثمة حاجة معرفية ومنهجية للدعوة إلى القراءة التكاملية للتراث التي بمقتضاها يتم الحد من شيوع الرؤية التجزيئية

(١) المرجع السابق، ص٢٧.

والتفاضلية لنصوصه؛ إذ السؤال الذي يتكون من داخل القراءة التكاملية ليس هو: ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك؟ وإنما هو على وجه الخصوص: ما طبيعة العلاقة النسقية الموجودة بين مختلف أجزائه؟.

يتبين ـ في هذا السياق ـ الوجه المكشوف للفوضى المعرفية التي تحدثها القراءة التفاضلية والتجزيئية للتراث، يصبح خلالها ـ هذا الأخير ـ سلاحاً إيديولوجيا في أيدي الكثيرين منا، يحارب كل واحد منا خصومه بالنصوص التي تشبع حاجاته الإيدولوجية؛ الشيء الذي يبين أن من أهم النتائج التي يمكن للقراءة التكاملية أن تحققها، التخفيف من حدة الصراع حول التراث من جهة، وزحزحة تقليد الاشتغال بالآليات المنقولة عن غيرنا من جهة ثانية، بما يفتح المجال واسعاً أمام تسديد عملية التأصيل والتأسيس المنهجيين من داخل الذات بدل الإبقاء على طغيان رؤية الغير داخل قراءتنا لماضينا وتقويمنا لحاضرنا وتخطيطنا لمستقبلنا.

من هنا نعتقد، مع أصحاب النظرة التكاملية، أن القراءة التي تتولى استكشاف الآليات التي تأصلت بها مضامين التراث وتفرعت، كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، تصير لا محالة إلى الأخذ بالنظرة التكاملية، ويتأسس هذا الاعتقاد على مقدمتين متكاملتين، تذهب أولاهما إلى أن الآليات الإنتاجية تختص بكونها تقبل ـ أكثر من غيرها ـ التنقل من حقل فكري إلى آخر، والتجول بين مختلف حقول المعرفة وأصناف العلوم؛ حتى إن الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم متباينة في مقاصدها ووسائلها، ولا يخرجها عن وصف الشمولية ما قد يلحقها من تلونات حقلية، وأما ثانيتهما، فتدعو إلى التسليم بأن آليات إنتاجية دقيقة ومتنوعة استحكمت في مضمون النص التراثي استحكاماً يدل على أن واضع هذا النص متمهر في هذه الآليات، بحيث لا يمكن فهم هذا النص التراثي حق الفهم ولا تفهيمه حق التفهيم بغير معرفة تامة بأصول وفصول

هذه الآليات[١].

إن استصحاب هذا السياق بخصوص الموقف النقدي من قضية القراءة التجزيئية والتفاضلية في الفكر النهضي العربي، يفتح أمامنا إمكانات القول بضرورة تأصيل الرؤية بعين الذات وتأسيسها على أرضية صلبة قوامها بناء مقولاتنا وأسسنا المعرفة على نفس الخطاب الذي تأسس به هذا التراث.

فإذا كان من المعلوم أن كل منهج يرتكز «على مجموعة من المقولات التي تمثل هيكله وأبعاده الحقيقية والتي تحدد طرق استخدامه، ومسالك وصوله إلى الحقيقة، ومداخله المعرفية، وكيفية تحصيله للمعلومات وتنظيمها، والخروج بالنتائج والخلاصات»[٢]؛ وإذا كانت «هذه المقولات أو الأسس التي يرتكز عليها هذا المنهج، وتمثل هيكله وبنيته الأساسية تنبع من الأطر المرجعية التي ينبثق عنها المنهج»[٣].

أقول: إذا كان كل منهج يرتكز على مقولات محددة تنبع من أطر مرجعية معينة، فإن الضرورة المعرفية تقتضي الأخذ بعين الاعتبار الإطار المرجعي الذي ينبغي الاشتغال داخله، ومن ثم المقولات والأسس التي يرتكز عليها منهج الاشتغال هذا؛ ولعل من أهم هذه الأسس والمقولات: تكامل مصادر التنظير في التراث، مع التركيز ـ في هذا المقام ـ على أولوية الوحي، قرآناً وحديثاً؛ وكل محاولة فصل في الرؤية بين أثر هذا المصدر في إنتاج التراث وبين قراءته تؤدي إلى القراءة التجزيئية، لا محالة.

من هذه المنطلقات، وغيرها، تأسست الدعوة إلى القراءة التكاملية للتراث، ويعتبر الدكتور طه عبد الرحمن أحد دعاتها البارزين، تنظيراً

---

(١) ينظر بتفصيل: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٨١، ٨٢.

(٢) نصر محمد عارف: نظريات التنمية السياسية المعاصرة، ص٨٨.

(٣) نفسه.

ومقاربة وإعمالاً، وقد ضمَّن كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث» هذه الرؤية باتجاه تصحيح سبل التعامل مع النص التراثي في الفكر النهضي العربي. يقول موضحاً أبرز أسباب دعوته إلى تدعيم هذا الضرب من القراءة: «اعلم أنه إذا سادت الأعمال التقويمية التفاضلية نزعتان اثنتان هما: النزعة المضمونية والنزعة التجزيئية؛ فإن الأعمال التقويمية التكاملية، على العكس من ذلك، سوف يسودها توجهان معارضان اثنان، هما: التوجه الآلي والتوجه الشمولي.

أما التوجه الآلي، فيقرر أن الوسائل الإنتاجية التي تولدت وتكاثرت بها مضامين التراث، متنوعة الأصناف ومتفاوتة الآليات المادية، مثل الوسائل التسديدية والتأنيسية، وطرف الآليات الصورية، مثل الوسائل اللغوية والمنطقية، مع العلم بأن إهمال الآليات المنطقية كان أظهر وأقوى في أعمال التقويم المنجزة بسبب تدهور القدرة المنهجية عند دارسي التراث وقصورهم عن تبين أساليب الادعاء والاعتراض التي بُلِّغت بها المضامين التراثية. وأما التوجه الشمولي، فيقول بضرورة تقبل التراث بوصفه كلاً متكاملاً ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأي جزء من أجزائه أو التقليل من وظيفته؛ فحتى لو سلمنا بوجود ثغرات أو عثرات في هذا القطاع أو ذاك من التراث، ما كان ينبغي للقارئ أن يعدل عن تقويمه، متوسلاً في ذلك بأقصى ما يمكن من الأدوات حتى تظهر كل جوانبه؛ فلربما كان الخطأ في اجتهاد السلف أقوم وأنفع من الصواب في اجتهاد الخلف من المعاصرين لو أننا وضعنا في الاعتبار ما كان عليه السلف من اتساع العقل وتمام العلم، بالإضافة إلى عصرهم وما عليه الخلف اليوم من تفاوت عقلي وعلمي مع زمانهم»[١].

ويقول في مكان آخر، ملخصاً هذه النظرة في التعامل مع التراث:

(١) طه عبد الرحمٰن: تجديد المنهج، ص٨٢.

«إن النظرة التكاملية في التراث، التي أدعو إليها، هي النظرة التي تتجه إلى البحث في التراث ـ آليات ومحتويات ـ من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره»[1].

ولعل من أهم ما تقوم عليه هذه النظرة ثلاثة محددات رئيسة نجملها فيما يلي:

المحدد التداولي، ومقتضاه أن كل مظهر من مظاهر الإنتاجية في التراث ـ عقيدة أو لغة أو معرفة ـ حامل لخاصية العمل، مع اتصاف هذا العمل بأوصاف ليست في غيره، إذ هو عمل من أجل منفعة الغير، فضلاً عن منفعة الذات، وعمل من أجل منفعة الآجل، فضلاً عن منفعة العاجل.

المحدد التداخلي، ومقتضاه أن المعارف التراثية تشترك اشتراكاً في وسائل إنشاء مضامينها ونقلها ونقدها، كما تشترك في وسائل العمل بها، حتى إن أحكامنا على مضامينها لا يمكن أن تصح إلا بإقامتها على النتائج التي نتوصل إليها بصدد وسائل هذه المعارف التبليغية والعملية.

المحدد التقريبي، ومقتضاه أن المنقول عن الغير يخضع لتحويلات تصحيحية مختلفة، إن في مضمونه أو في صورته، لكي يصير متلائماً مع المتقضيات التداولية للتراث، كما يخضع للتحولات التي أوجبها تقدم المعرفة العلمية الذي حصل في المجال التداولي الإسلامي العربي بالنسبة للمجال المنقول منه، يونانياً كان أو فارسياً أو هندياً[2].

تتضح ـ مما سبق ـ بعض الملامح الرئيسة للقول بضرورة اعتماد الرؤية التكاملية في قراءة التراث، وهي رؤية ما كان لها أن تترسخ داخل

---

(١) ينظر بتفصيل كتابه: حوارات من أجل المستقبل، ٢٨، ٢٩.
(٢) المرجع السابق.

خطاب التأصيل المنهجي لولا شيوع آفة التحيز الواضح الذي حصل، ويحصل، أثناء التعامل مع الإنتاج التراثي، وما خلفه هذا التحيز من تفشي ظاهرة تقويل النص ما لم يقله صاحبه، وإخضاعه لسلسلة من الإكراهات النقدية التي أحدثت شرخاً خطيراً في بنية التراث من جهة، وكذا تفشي ظاهرة البتر والاستثناء للنصوص والأقوال التي تخدم مصالح آنية إيديولوجية في عمقها، بحكم طبيعة الصراع الحاد الموجود بين التيارات النقدية المشكلة لخطاب الفكر النهضي العربي منذ بروز قضية النهضة إلى اليوم، بل والتي ستستمر ما استمر فينا إشكال الهوية بكل جوانبه وأسئلته القلقة الكاشفة عن عمق الإحساس بالتخلف وأزمة الاختيار الحضاري.

ومما يزيد من أهمية القول بضرورة القراءة التكاملية ما للعلوم والمعارف المشكلة لنسيج التراث من تداخل وتكامل، إما بشكل مباشر أو غير مباشر، لما كانت تتصف به الحياة المعرفية والعلمية للسلف من موسوعية في التكوين والتأليف، خاصة بعد تعرف المفكرين المسلمين على العديد من العلوم والمعارف التي وفدت إليهم من آفاق حضارية أخرى، قريبة أو بعيدة، فتحت الباب أمام المزيد من التداول المعرفي والعلمي بين المسلمين الذين كانوا يجتهدون في تحصيلها وفهمها وتقويمها بغية إعمال خلاصاتها في بناء نسقية العلوم الإسلامية وفقهها، وقد ساعدت عملية انتقال تلك العلوم والمعارف، من مجال تداولي إلى آخر، في اتساع دائرة البناء المعرفي والحضاري للأمة.

يتبين، إذن، أن ثمة حاجة ملحة ـ أثناء عملية القراءة ـ لاستحضار التداخل والتكامل بين العلوم والمعارف المشكلة للتراث؛ بحيث نتمكن ـ باستحضار الأول ـ من تكوين فهم موضوعي بخصوص عنصر الاندماج الذي كانت تتميز به المعارف التراثية، فتصبح معها كل معرفة قابلة للاندماج في أي معرفة أخرى بما يتيح تكوين نسق معرفي جديد يتولد من جراء هذا التداخل؛ وبهذا نفهم بعض أسباب التداخل الموجود بين الفقه

وأصوله، أو بين علم الكلام واللغة، أو بين علم الأصول وعلوم الحديث؛ أو لماذا تداخل الفهم الفقهي بالفهم الكلامي في كتاب (فصل المقال) والفهم الكلامي بالفهم التفسيري في كتاب «مناهج الأدلة» عند ابن رشد، على سبيل المثال، أو لماذا قال أبو إسحاق الشاطبي في كتابه الموافقات: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا تنبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً على ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[١].

يتأسس على ما سبق التأكيد على أن التداخل بين المجالات المعرفية يتسبب في تكاملها في كثير من المناحي، بل ويسمح باحتضان بعض المجالات المعرفية لمجالات معرفية أخرى من خارج النسق المعرفي الإسلامي، كتداخل الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية، أو أصول الفقه بالمنطق؛ حتى أن الغزالي قال، وهو يتحدث عن المقدمة التي وضعها بخصوص المنطق في كتابه «المستصفى»: «ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[٢].

ومما يزيد من أهمية استحضار التكاملية في قراءة التراث، ما كان يعرفه النسق العام للتراث من تشاكل بين العلوم والمعارف، والذي مقتضاه ـ كما يقول طه عبد الرحمن ـ «أن يكون العلمان المتشاكلان مختلفين في عناصرهما ومتطابقين في أوصاف هذه العناصر وفي العلاقات (. . .) ومتى جاز وجود التشاكل بين علمين اثنين، لم يمتنع قيام تداخل بينهما، ليس بالضرورة على أساس نقل العناصر من أحدهما إلى الآخر، وإنما على أساس مقايسة البنيات بعضها ببعض، فتتسع البنية في الواحد منهما بالاسترشاد بما يقابلها في الثاني، فضلاً عن أن هذا التشاكل يسهل تحصيل العلمين فأكثر، كما ييسر دفع ما علق بهما مما ينفع صناعتيهما، لأن ما

(١) الموافقات ١/ ٤٢.
(٢) أبو حامد الغزالي: المستصفى: تحقيق: محمد سليمان الأشقر ١/ ٤٥.

سقط في أحدهما يسقط بالتبعية في الثاني بموجب هذا التشاكل»[1].

وعلى وجه الإجمال نقول: إن القراءة التكاملية للتراث تمنح البحث العلمي إمكانات لا محدودة من التعامل مع نصوصه باعتماد رؤية تتأسس ـ ابتداء ـ على رفض التجزئة والتفاضل والتنميط والبتر والاستثناء؛ لأنها رؤية تعرف ـ تمام المعرفة ـ أنه لا يحق، مثلاً، القيام بقراءة تراث ابن رشد بمعزل عن السياق العام الذي أنتج مختلف العلوم والمعارف قبله وفي عهده. وأنه لا يحق ـ كذلك ـ عزل مدونة التراث المعتزلي أو غيره، عن النسيج العام للعلوم والمعارف الإسلامية الذي كون قواعده الكبرى النص القرآني والحديثي.

إن القراءة التي يتأسس عمل أصحابها على الرؤية التفاضلية والتجزيئية أسهمت بشكل كبير في ترسيخ تقليد مذبحة التراث وفصل الرأس عن الجسد، إذ قسمت هذا الأخير إلى أجزاء متناثرة، تمت ـ خلالها ـ معاينة كل جزء بمعزل عن الأجزاء الأخرى. وعليه، يكون هذا النموذج من القراءات قد رسخ ضرباً خطيراً من القطيعة المعرفية بين الأجزاء المكونة لجسم التراث، وفتح الباب على مصراعيه لبروز نماذج شاذة من القراءات التي لا تعي أهمية وحدة التراث ونسقيته، الشيء الذي يقوي خلفية الكلام عن القراءة التكاملية للتراث، ويدفع به ـ من ثَمّ ـ باتجاه التأصيل والتأسيس معاً كخيار معرفي جديد لا بد من تعميق الاشتغال به في حياتنا النقدية المعاصرة، ونحن ننشد أسلوباً جديداً في التعاطي مع ماضينا باعتماد عين الذات لا عين الغير، التي من أبرز ما خلفته ـ داخل الممارسة النقدية ـ الاشتغال بالمضامين بدل الاستعانة بالوسائل التي أنتجت بها تلك

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص١٢٩، ومن العلوم المتشاكلة على هذا النحو: علم التصوف وعلم الأخلاق، أو الفلسفة وعلم الكلام، أو علم المنطق وعلم اللغة.

المضامين من جهة، والعمل على تفضيل مضمون على آخر، من جهة أخرى؛ مما زاد من حدة الصدام بين أجزاء التراث، بل وأسهم في نقل الصراع الفكري الراهن إلى الماضي ليصبح ماضينا كحاضرنا: تاريخ من الصراع بين المذاهب والمدارس والتيارات لا غير، وهو ما نجده حاضراً في العديد من الكتابات العربية المعاصرة التي انتصرت للإيديولوجيا على حساب التراث من جهة، وأحدثت شرخاً خطيراً بين المفكرين العرب المعاصرين، خاصة بين المشارقة والمغاربة من جهة أخرى.

لنقرأ ما كتبه الجابري عن ابن رشد الحفيد، الذي جعله رائداً للمدرسة العقلانية في مقابل مفكري المشرق العربي الذين اعتبرهم مجرد مروِّجين للثقافة الغنوصية والمثالية، وذلك حتى نتبين المقصود من الكلام السالف الذكر. يقول على سبيل المثال: «ونحن حينما ندعو، هنا، إلى استعادة الروح الرشدية، لا نعني أكثر من جعلها حاضرة في فكرنا ونظرتنا وتطلعنا بمثل ما هي حاضرة في فكر الفرنسيين الروح الديكارتية، وبمثل ما هي حاضرة في فكر الإنجليز الروح التجريبية التي أسسها لوك وهيوم (...) إن الروح الرشدية يقبلها العصر؛ لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب: في العقلانية والواقعية الأكسيومية والتعامل النقدي»[١]؛ الشيء الذي يجعل من تبني الروح الرشدية، في اعتقاده، وسيلة لإنجاز ما أسماه بـ «القطيعة مع الروح السينيوية المشرقية الغنوصية الظلامية»[٢].

إنه نفس التصور نجده عند أحد الماركسيين العرب المعاصرين الذين نظروا إلى التراث من زاوية الخدمة الإيدولوجية التي يحتمها الصراع الطبقي. لنقرأ نصاً لفائز إسماعيل يتضمن هذه القراءة التجزيئية والتفاضلية للتراث التي تسببت في بروزها تلك الخدمة الآنفة الذكر، يقول فيه: «لقد

(١) انظر بتفصيل: نحن والتراث، ص٧٤، ٧٥.

(٢) المرجع نفسه، ص٧٥.

شهد تاريخنا مواقف ثورية مشرقة كانت جميعاً تمثل اليسار التقدمي ضد اليمين الرجعي؛ وحين يدرس التاريخ العربي بموضوعية وتجرد، تجد أنه منذ عهد الجاهلية، وفي كامل مسيرة التاريخ الإسلامي، كان صراعاً بين اليمين واليسار. إن الذين تصدوا للرسول ﷺ، وقاوموا دعوته، وحاولوا قتله مرات، هم تجار قريش الذين كانوا يمثلون الرجعية، وذهب الخليفة الثاني والرابع ضحية يساريتهما، وذهب الخليفة الثالث ضحية يمينيته؛ والصراع في تاريخنا هو الصراع بين اليمين واليسار، وإذا طفت على السطح بعض الشعارات السياسية، فقد كانت لحمة الصراع وسداه اجتماعية، وكانت جماهير اليسار مع كل قوة تصدت للحكم الرجعي، وكان المجتمع نهب سيطرة الحكام والتجار والمرابين؛ وكلما نمت ثروة هؤلاء وازداد بذخهم وترفهم، كان ذلك على حساب المسحوقين المستضعفين الذين كانوا بذور الثورات المتعاقبة في التاريخ»[1].

لسنا في حاجة ماسة ـ بعد الذي سبق ـ إلى تبيان أضرار مثل هذه الرؤية على التراث ذاته، ناهيك عن أسلوب إعماله في حياتنا المعاصرة والمقبلة؛ إذ ما من شك في أن التوسل بآليات الغير وفهومه ورؤاه، بل والعمل بمقتضيات إطاره المرجعي، كفيل بأن ينتج مثل هذه الرؤية بخصوص الماضي، تاريخاً ومعرفة؛ وقد لا نغالي إن قلنا: إن من أبرز أسباب عدم وجود الرؤية التكاملية للتراث في الفكر النهضي العربي، التعصب الإيدولوجي والافتقار المعرفي؛ إذ غالباً ما لا يكون المتأمل مع التراث على اطلاع شمولي به، وحتى إذا عرفه فبعض أجزائه وبعين غيره؛ هذا بالإضافة إلى تشتت المعرفة التراثية وافتقارها لعامل التجميع المطلوب ليكتمل نسقها المطلوب الذي به تكتمل الرؤية داخل الإطار التاريخي العام.

(١) فائز إسماعيل، مرجع سابق، ص٥٩ وما بعدها (والتشديد لي).

وجماع القول في هذا المطلب، الذي حاولت فيه العمل على تبيان بعض الخلفيات المعرفية والعلمية للقراءة التكاملية للتراث؛ أن الضرورة العلمية والمقتضيات المنهجية تستدعي هذا الضرب من القراءة، تصحيحاً للرؤية بعين الذات، وتأسيساً لمقدمات صناعة المنهج الذي به يتمكن العقل العربي المعاصر من تحقيق مطلب التكامل بين الأزمنة الثلاثة ونحن ننشد تاريخاً أفضل من الحاضر، والمقصود بذلك: فهم الماضي في شموليته، والحاضر في مشكلاته، والمستقبل في آفاقه وتحدياته.

إن القراءة التكاملية للتراث، في الختام، أسلوب مغاير يتبنى رؤية مغايرة من حيث منهج التعامل مع تراثنا دفعاً بتأصيل خيار القراءة بعين الذات بدل الإبقاء على سيطرة القراءة بعين الغير، ولمقاربة هذا الخيار من القراءة، اخترت نموذج الدكتور طه عبد الرحمٰن، باعتباره من أبرز من دعوا إليها، بل وتمثلوا مقتضياتها وحاولوا تأصيل أدوات تنزيلها على التراث ذاته؛ ومن هنا جاء المطلب الثاني ـ من هذا المبحث ـ خاصاً بالمتابعة التحليلية لنموذج القراءة بآليات التقريب التداولي كما يتبناها الدكتور طه عبد الرحمن من داخل الاشتغال بالقراءة التكاملية للتراث.

المطلب الثاني

القراءة بآليات التقريب التداولي

نموذج طهٰ عبد الرحمٰن

ينتمي الدكتور طه عبد الرحمٰن إلى الجيل الذي تفتح وعيه الفكري والعلمي على الأزمة العامة التي يجتازها العالم العربي والإسلامي، سياسياً واقتصادياً وثقافياً وعلمياً وفكرياً، الشيء الذي أعطى لأعماله الفكرية حضوراً قوياً على المستوى الأكاديمي خاصة؛ غير أن أبرز مؤلف اشتهر به في باب مقاربة قضايا التعامل مع التراث هو كتاب «تجديد المنهج في

تقويم التراث»[١]؛ الذي اتجه به في مسار إعادة تصحيح الرؤية المتعامل بها مع التراث، مستعيناً في ذلك بمنهجية متميزة منحته القدرة على تأكيد قناعة علمية مؤداها ضرورة الانطلاق من الذات لفهم واقع الذات وماضيها؛ بل واستشراف مستقبلها كذلك، الشيء الذي مكنه من نحت مجموعة من الوسائل والمفاهيم المتميزة داخل المجال التداولي العربي الإسلامي المعاصر الذي سيطرت عليه ـ إلى عهد قريب ـ آليات الاشتغال بالمقاربات المنهجية الغربية.

وعلى هذا الأساس، تروم جل أعماله إلى الدفاع عن مقاربة منهجية جديدة للنهضة العربية الإسلامية تقوم على نقد المناهج والرؤى المشكلة لنسيج الخطاب العربي المعاصر؛ تلك الموزعة بين ما أسماها بالنزعة العقلانية وبين النزعة الفكرانية [= الإيدولوجية]؛ وبذلك يُسهم مجهوده الفكري في التخطيط لرؤية منهجية جديدة قوامها ضرورة اعتماد الذات في بناء المناهج والمفاهيم أو تأصيلهما؛ وذلك من منظور التعاطي مع الماضي، تاريخاً وتراثاً وحضارة. . .، من وجهة نظر تحمل بين طياتها بعض بصمات التميز.

غير أن من أبرز معالم تميزه الفكري داخل الفكر النهضي العربي، حرصه على ترسيخ تقليد الحوار الفكري بين مختلف التيارات المنتمية إلى نفس الإشكالية؛ وذلك لإيمانه الراسخ بكون طريق الوصول إلى الحق، ليس واحداً لا ثاني له، وإنما طرق شتى لا حد لها؛ لأن الحق هو نفسه، على خلاف الرأي السائد، ليس ثابتاً لا يتغير، بل أصله التغير والتجدد، وما كان في أصله متجدداً، فلا بد أن يكون الطريق الموصل إليه متعدداً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن تواصل الحوار بين الأطراف

---

(١) صدر له هذا الكتاب عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٤م.

المختلفة، يقضي ـ مع مرور الزمن ـ إلى تقلص شقة الخلاف بين أفرادها؛ وذلك لإمكان استفادة بعض الأطراف من البعض الآخر، حيث إنّ هذا الطرف، أو ذاك، قد يأخذ في الانصراف عن رأيه متى تبين له، عند مقارعة الحجة بالحجة، ضعف أدلته عليه، ثم يتجه تدريجياً إلى القول برأي من يخالفه، أو يأخذ ـ على العكس من ذلك ـ في تقوية أدلته متى تبينت له قوة رأيه، مستجلياً مزيداً من الاهتمام به من لدن مخالفيه، حتى ينتهي هذا المخالف إلى قبوله والتسليم به.

وأما من جهة ثالثة، فإن الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه[1].

والحق أن المطلع على أعمال الدكتور طه عبد الرحمٰن المتعلقة بمناقشة قضية التعامل مع التراث، سيقف على سعيه الحثيث للأخذ بالمسالك الحوارية من أجل تفنيد مزاعم العديد من المفكرين العرب المعاصرين، ومن ثم تقديم رؤيته الجديدة، هو الآخر، الخاصة بمنهج القراءة والتقويم والإعمال، مع تركيزه الشديد على اعتماد ما في الذات من مخزون ثري لبناء أدوات البحث العلمي. يقول منتقداً أسلوب وضع المصطلحات باعتماد المقاربات والقوالب الأجنبية: «لقد غلب على الباحثين العرب في وضع مصطلحاتهم العلمية وبناء أجهزتهم الوصفية والتفسيرية، الاشتغال بقوالب ومعايير اللغة الأجنبية، الفرنسية والإنجليزية؛ فلا نكاد نجد عند معظمهم من المعاني العلمية إلا ما كان نقلاً حرفياً لمصطلحات أجنبية من غير وعي بأصول بعضها النسبية، وفائدتها المحدودة، وبلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء درجة أصبحت معها ألفاظهم أشكالاً منقطعة الصلة بدلالتها اللغوية، وفاقدة لأسباب الإنتاج والتغيير في الفكر العلمي»[2].

---

(١) انظر كتابه: حوارات من أجل المستقبل، ص٤، ٥.
(٢) طه عبد الرحمٰن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص٢١.

هكذا تتضح، إذن، بعض ملامح الرؤية الفكرية عند الدكتور طه عبد الرحمٰن الخاصة بقضية التعاطي مع قضايا البناء الداخلي للذات في المرحلة الحاضرة، وهي رؤية قام بتلخيصها في معظم كتبه، وقد أجملها في أربع قواعد أساسية، هذا موجزها:

١ ـ ينبغي للقراءة أن تعتني بآليات النص التراثي، على الأقل، اعتناءها بمضامينه، وأن تتوسل بهذه الآليات في فهم هذه المضامين؛ والسبب الموجب لذلك، في رأيه، هو أن التراث العربي الإسلامي متشبع بهذه الآليات على قدر كبير، ولا سيما اللغوية منها والمنطقية.

٢ ـ ينبغي اعتماد المستجدات في باب المناهج، لا في طمر هذه الآليات التراثية، أو طمس معالمها؛ وإنما في استخراجها وتحديث إجرائيتها، كما لا ينبغي الاكتفاء بتجريد الآليات من التراث من دون التزود بهذه المستجدات المنهجية؛ لأن هذا التجريد لن يزيد عن اجترار القديم على وجه القديم؛ ومثل هذا القديم المزدوج لا يخرج منه أبداً جديداً.

٣ ـ وينبغي، إلى جانب ما سبق، إجراء النقد والتمحيص الكافيين لكل آلية مقتبسة من تراث أجنبي قبل تنزيلها على التراث الإسلامي العربي، حتى نتبين كفايتها الوصفية أو التفسيرية، فبالنسبة لآلية العقلانية مثلاً، لا يمكن أن نحكم بوجود العقلانية في هذا التراث، حتى نتأكد من صلاحية مفهومها، المأخوذ من الثقافة الغربية؛ لأن نُقوّم به تراثنا، والحقيقة التي توصل إليها الدكتور طه عبد الرحمٰن في هذا المضمار، أن هذا المفهوم لا يصلح لهذا التقويم؛ لأن العقلانية الغربية مبنية أساساً على التجريد النظري، بينما العقلانية التي تحكم تراثنا مبنية على التسديد بالعمل[1].

(١) ينظر بخصوص رؤيته المتعلقة بهذا الموضوع في المقال الذي نشره تحت عنوان: «الممارسة الدينية ونقد العقلانية» في مجلة (الإنسان)، ع٥، س١/١٩٩١، ص٦١ ـ ٦٨.

٤ ـ وأما القاعدة الرابعة فتؤكد على أنه لا ينبغي أن يتخذ تنقيح أو تلقيح الآليات اتجاهاً واحداً، فتنقح، أو تلقح، الآليات الإسلامية العربية بواسطة الآليات الغربية من دون العكس؛ بل ينبغي إجراء هذا التنقيح ـ أو التلقيح ـ في الاتجاهين معاً، فتنقح ـ أو تلقح ـ الآليات الغربية بواسطة الآليات الإسلامية العربية؛ لأن من شأن هذا التنقيح ـ أو التلقيح ـ المزدوج أن يفتح الإبداع للمفكر العربي، إذ يجعله من جهة يُخصِّب الآليات الأصيلة، ويبعث فيها الحياة؛ ومن جهة ثانية يفتح في الآليات الحديثة آفاقاً لم تخطر على بال واضعيها[١].

يتضح مما تقدم تلخيصه، أن مشروع الدكتور طه عبد الرحمٰن الخاص بقراءة التراث وتقويمه وإعماله، مؤسس على مجموعة من القواعد الأساسية التي تمنح الباحث القدرة على الاعتزاز بالذات في تعاملها مع ماضيها وحاضرها ومستقبلها، دون الإحساس بعقدة النقص التي أصابت ثلة من مفكري الخطاب العربي المعاصر، من جراء استمرار عوامل الدهشة الحضارية التي لحقت بالمجتمع العربي منذ بروز فتنة الحداثة، الشيء الذي ولد لدى قطاع كبير منهم أمة نفسية كانت وراء آفة الهرولة الفكرية التي أصبحت عنواناً مميزاً للفكر العلماني العربي المعاصر.

ومن الجدير بالذكر، ها هنا، أننا لا ندعي أن الدكتور طه عبد الرحمٰن قد استطاع أن يقدم، من خلال ما ألف وكتب، البلسم الشافي لهذه الأزمة، أو أنه تمكن من إيجاد الوسيلة الكفيلة بالتعامل مع التراث التعامل المطلوب، ولكننا نعتقد أنه ـ كأحد المجتهدين في باب الدراسات المنهجية والمفاهيمية العربية الإسلامية المعاصرة ـ استطاع إضاءة مساحات شاسعة من المسار المعرفي، أمام جيل المستأنفين من أصحاب القدرات الذهنية العربية، الذين يؤمنون بأن مساحة الوعي العربي شاسعة جداً، وأن

---

(١) طه عبد الرحمٰن: حوارات من أجل المستقبل، ص١٧، ١٨.

إنتاج الوسائل المنهجية والمفاهيم باعتماد إمكانات الذات، ممكن جداً ما تمتعت هذا الذات بقدر كاف من الفهم المطلوب للمشروع المطلوب. يقول معبراً عن هذه الرؤية: «ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف؛ فهو غير مسبوق؛ لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف؛ لأننا توسلنا فيه بأدوات مأصولة حيث توسل غيرنا بأدوات منقولة، ولما كنا قد خالفنا المتداول من أعمال تقويم التراث، فيما سرنا فيه من منحى متفرد، فإننا نهيب بالقارئ إلى الصبر على التجرد من شائع الأحكام، وسابق الآراء في التراث، وإلى الاصطبار لقراءة هذا الكتاب، حتى يأتي على تمامه، فإن كان غرضه تحقيق مذهبنا في التقويم، فإنا على يقين من أنه سيظفر فيه بما لم يظفر به في غيره من أعمال التقويم، إن توسيعاً لمناهج النظر، أو استثماراً لمسالك العمل، فضلاً عن سبر لأعماق غير مطروقة في التراث، وفتح لآفاق غير مرتادة في التقويم»[1].

هكذا تتضح بعض ملامح المشروع النظري لطه عبد الرحمٰن، الذي ينتمي ـ بمدونته النقدية الحاملة لمشروع تأصيل منهجية القراءة ـ إلى التيار الذي يمكن تسميته بتيار المقاربة الاستبطانية»، الذي يعمل أصحابه جاهدين على استبطان المعطى التراثي الذي يشتغلون به، وإعادة إنتاجه ـ من ثمّ ـ بوصفه معطى معاصراً، أو قابلاً ـ هكذا بالمرة ـ للمعاصرة.

وإذا كان من المعروف عن هذه المقاربة أنها تعمل على استعراض المادة التراثية على نحو استرجاعي ـ استظهاري، بل وتجتهد في إسباغ بعض الجدة على تلك المادة بما يوفر لها حاجتها من الجاذبية، فإن ما قام به الدكتور طه عبد الرحمٰن يعد ـ بحق ـ نقلة نوعية لهذا الضرب من المقاربات باتجاه إعمال تقنية منهجية كثيفة وعالية الحبكة، تقوم ـ على وجه

---

(١) طه عبد الرحمٰن: تجديد المنهج، ص١٢، ١٣.

الخصوص - على التسلح بمعطيات خلاصات اللسانيات والسيميائيات الحديثة والدرس المنطقي المعاصر، ومن ثمّ القيام باجتراح أدوات منهجية من داخل التراث نفسه لتحليل نصوصه ومقاربة قضاياه وإعمال نتائجه[(١)].

وتجدر الإشارة - هنا - إلى أننا إذا كنا قد صنفنا الدكتور طه عبد الرحمٰن ضمن دائرة أصحاب المشاريع التراثية الكبرى، فلكون دراساته تحمل بصمات مشروع فكري ضخم تم تدشين أساسه وقواعده في كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»، الذي يراهن فيه على ثلة من المخلصين من أبناء هذه الأمة، المؤمنين بضرورة جعل التأصيل الفكري والمعرفي أساساً لبناء الهوية. يقول على سبيل المثال: «ولما شاهدنا ما شاهدناه من التقلب في المقاصد والتشتت في المسالك لدى هؤلاء النقاد، وقر في صدورنا أن المسؤولية واقعة علينا في الكشف عن خفي الأوهام وعن دقيق التلبسيات التي انبنى عليها هذا المسار المعكوس في تقويم التراث، كما تقع على من تيقن بوجود مضرة وأوتي من الوسائل ما يُقْدره على دفعها عن نفسه وعن غيره، وتحقق شعورنا بشغل ذمتنا بواجب التنبيه على ما ظهر في تقويم التراث من التمويه؛ فتحركت داعيتنا لوضع هذا الكتاب، حتى لا نُسأل من الخلق في العاجل، ومن الخالق في الآجل، عن صمتنا؛ حيث كان يجب أن نتكلم، وعن تركنا حيث كان يجب أن نعمل؛ وحتى لا يقال بأن الحق مطمور لا نصير له، والباطل مشهور لا خصيم له»[(٢)].

وحري بنا بعد هذا أن نؤكد على أن طه عبد الرحمٰن يحاول الاشتغال، داخل هذا المشروع، بالوسائل والآليات التي تم بها إنشاء مضامين التراث وتبليغها وتقويمها، وذلك لإيمانه القوي بكون الحكم على

---

(١) انظر ما قاله في هذا الإطار عبد الإله بلقزيز في كتابه: أسئلة الفكر العربي المعاصر، ص١١٥، ١١٦.

(٢) المرجع السابق، ص١١.

المضمون لا يستقيم حتى يسبقه البحث في الوسيلة التي وضع بها ونقل بواسطتها؛ وهو بهذا يخالف أولئك الذين قالوا: إن التراث لا يتضمن أدوات معرفته، من مثل القول التالي لأحد الماركسيين العرب المعاصرين، الذي قرر من خلاله أن الموقف البروليتاري من التراث هو الموقف العلمي نفسه الذي يأخذ التراث كموضوع معرفة، وأن القضية ليست في إحياء التراث أو في القضاء عليه؛ «فهذا القول لا معنى له. القضية هي قضية تملك معرفي له، بمعنى أنها قضية إنتاج المعرفة العلمية بهذا التاريخ الذي هو تاريخنا، والذي نجهله بمعرفتنا البورجوازية له. ولا يتم لنا هذا التملك إلا بتملكنا الأدوات العلمية الضرورية لإنتاج هذه المعرفة؛ أي: بتملكنا أدوات علم التاريخ الذي هو الماركسية اللينينية. معنى هذا أن التراث ليس فيه أدوات معرفته، فإذا لم نفهم الحقيقة العلمية هذه انحصرت معرفة التراث في تكرار قوله»[1].

على هذا الضرب من الفهم تأسست قناعة الدكتور طه عبد الرحمٰن بضرورة إنجاز مشروع معرفي يُظهر أن من مقدمات التواصل مع التراث مقدمة فهمه من داخله وبالآليات التي أنتجته، وهي قناعة معرفية أساسية نشاركه فيها، لعلمنا الأكيد لما يتضمنه التراث من آليات منهجية قادرة، إن تم استيعابها وإدراك أصولها وشروط تنزيلها، استطاع العقل العربي المعاصر إنجاز القراءة بعين الذات بدل إنجازها بعين الغير، باعتماد آلياته وفهومه ومناهجه، من مثل الآليات التي يدعي أمثال صاحب النص السابق قدرتها على إنجاز المشروع الفكري ـ المعرفي من داخل الرؤية الإيدولوجية، التي تركز على الأساس المادي في الفهم. يقول توفيق سلوم على سبيل المثال: «إن صياغة رؤية علمية للتراث، الذي تتزايد أهميته في الصراع العقائدي والاجتماعي السياسي بعالمنا العربي، تتطلب ـ فيما

---

(١) مهدي عامل: أزمة الحضارة، ص٢٠، (والتشديد لي).

تتطلب - الاهتداء بالمنطلقات الفكرية والمنهجية العامة التي وضعها كلاسيكيو الماركسية اللينينية، والاستفادة من خبرة نضالهم ضد شتى ألوان ابتذال نظريتهم الثورية وتشويهها»[١].

من مثل هذه المزاعم الفكرية، التي تدعي قدرتها على قراءة التراث باعتماد آليات من خارج الذات، ترسخ لدى الدكتور طه عبد الرحمٰن هذا الضرب من الإيمان العلمي الذي وُجِّه أصلاً إلى ما يحيط به من أعمال تقويمية للتراث لم يستطع أصحابها الوصول - عبرها - إلى المطلوب معرفياً، لقوة النزعة التجزيئية المسيطرة عليها؛ وهو بذلك - كأصحاب المشاريع الفكرية الكبرى - يؤسس مشروعه على أنقاض المشاريع البحثية الأخرى، بعد ما أخضعها بدورها للتحليل والنقد، باحثاً عن عيوبها وأسباب عجزها عن الوصول إلى الحق.

يقول مبيناً: «وما إن أفقنا من هذا الذهول حتى سارعنا إلى تفحص أشهر هذه الأعمال [= يقصد المشتغلة بالتراث] واحداً واحداً، وتصفح ما حوته من نظريات واحدة واحدة؛ علنا نظفر فيها برقائق من العلم المكين، أو بدقائق من المنهج المتين، نجعلها أسباباً لخروج أصحاب هذه الأعمال علينا بأحكامهم المميتة لشعورنا بالتراث، حتى طارت في الناس مطار نادر الأخبار، بل مطار سائر الأمثال، وما كدنا نفرغ من تحقيق مذاهب هؤلاء، حتى عاد إلينا الذهول بأشد مما أصابنا من قبل هذا التحقيق، فما كنا نظن أن أوهى الأسباب تحمل على أعتى الأحكام، فقد نظرنا فيما تذرعوا به من الحقائق العلمية، ومحّصْنَا ما ادعوا استعماله من الوسائل المنهجية، فما وجدنا في أكثرها ما تناسب مقتضياته مقتضيات الممارسة التراثية، فكيف بها تفضي إلى الحكم بالانقطاع عن التراث، إن كلاً أو جزءاً، فإن هم صاروا إلى القول بالانقطاع عن مجموع التراث، مع الالتجاء إلى تراث

(١) توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية، ص٤٩.

حاضر غيره[١]؛ مقلدين لمسالكه ومتشبهين بأصحابه، أو إلى القول بالانقطاع عن أغلب التراث مقتصرين منه على ما يقيم صلتنا بتراث ماض غيره[٢]؛ فما ذاك إلا لقصور في التحقق بمعاني التراث، أو قصور في معرفة أسرار المناهج التي سلطوها عليه»[٣].

ومن المآخذ التي تم تسجيلها على المتعاملين مع التراث، أن كثيراً منهم أنزلوا أنفسهم من التراث المنزلة التي لا يستحقون، وذلك ـ حسب اعتقاده ـ لقلة اطلاعهم على معارف التراث من جهة، وضعف استئناسهم بمقاصده من جهة أخرى؛ والدليل على ذلك من جهتين: قلق عباراتهم، والذي ينطق به ما أنشأوا من أقوال لا تستقيم على أصول التبليغ العربي السليم، فكيف يصح، إذن، لمن لا يجيد لغة التراث، أن يدعي لنفسه القدرة على تقويمه؟.

وأما الجهة الثانية، فتتجلى في نقص عملهم، والذي ينبئ عنه اتباعهم الشاذ والغريب من الأقوال التي لا ينبغي الوثوق بها والاطمئنان إليها؛ لأن المعرفة التي يحملها المستشرقون ليست من صنف المعرفة التي تولدت بها مضامين التراث الإسلامي العربي، وتكونت بها مقاصده؛ فهذه معرفة تصل العقل بالغيب، وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب، وتفصل بين العلم والعمل؛ الشيء الذي لا يجعلها مناسبة للتراث، ولا مفيدة في تقديم أطواره ولا تصحيح مساره[٤].

وعلى هذا الأساس، يقف طه عبد الرحمٰن موقفاً حازماً من قضية إعمال الوسائل العقلية والمضامين المنقولة من الغير؛ لأنها، كما يقول:

(١) يقصد المفكرين الداعين إلى الثقافة الغربية الحديثة.

(٢) يقصد المفكرين الداعين إلى اللجوء إلى الثقافة اليونانية القديمة.

(٣) طه عبد الرحمٰن: المرجع السابق، ص٩، ١٠.

(٤) المرجع السابق، ص١٠.

«تشكل نسقاً يشد بعضه بعضاً، بحيث يحكمه منطق خاص لا تضره محاولة الاستقلال به عن غير مجاله؛ لأن روح المنطق الذي بني به هذا العنصر في الأصل تنتقل معهن ولا تلبث أن تؤثر في إجرائيته في مجاله الجديد»[(١)].

لقد أسس طه عبد الرحمٰن خطابه النقدي التأصيلي الخاص بمنهج قراءة التراث ـ والذي يقف على خلفية تأخذ بمقاصد العلوم من الوجهة الإسلامية ـ على أرضية الأخلاق التي تؤدي إلى الخروج من أزمتي الصدق والقصد؛ بحيث تنتج الأزمة الأولى عن فصل العلم عن الأخلاق، في حين تنتج الثانية عن فصل العقل عن الغيب؛ ولذلك تم الاعتراض على النمط المعرفي الحديث، لا من حيث إننا لا ننتمي إلى مرجعيته، ولكن لأن نتائجه العلمية لا تؤدي بصاحبها إلى طلب الأخلاق، ولا يعنيها أمر الوصول إلى التحلي بها. يقول موضحاً: «لئن سلمنا بأن المتخلق بأخلاق الدين الإسلامي يلزمه أن يطلب الاتصاف بالعقل والعلم، فلا نسلم بأنه يلزمه، في تحصيل هذا الاتصاف، الاندفاع في الأخذ بكل مناهج العقل ونتائج العلم التي جاء بها النمط المعرفي الحديث؛ ذلك أن هذه المناهج والنتائج أشبعت ـ من حيث يدري المتخلق أو لا يدري ـ بمذهب واضعيها في العقل والعلم؛ ومن هنا، فلسنا نعترض على هذه المناهج والنتائج لمجرد نسبتها إلى هؤلاء الواضعين من حيث إنهم غير مسلمين أو غير متدينين؛ فذاك أمر لا يقول به عاقل؛ وإنما لأن مذهبهم فيها يقوم على مبادئ لا يمكن للمتخلق بأخلاق الدين أن يقبلها أو يدعو إلى قبولها»[(٢)].

هذا بخصوص موقفه من التعاطي مع مضمون التراث، أما نقده الأساسي فكان موجهاً إلى الآليات والوسائل التي توسلوا بها في التعامل

---

(١) انظر بتفصيل كتابه: سؤال الأخلاق، ص٩٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٩٢، وانظر: بتفصيل ما يقترحه للخروج من هذا الضرب من الأزمة في المرجع نفسه، ص٩٥.

معه. يقول موضحاً: «كما أنه غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات؛ معتقدين أنهم ـ بهذا التقليد ـ قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح. أو لم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين، ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطريق الذي اتخذه العلم الحديث يلغي غيره من الطرق التي بقيت في ضمير الكون أو درست آثارها لغلبة هذا العلم؟ وحتى لو قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور يسير الزمن عليها؛ فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصية تقنياتها، وتفننوا في استعمالها، حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها، ويفتون بإلغائه أو بحصره؟»[1].

ويزيد في التوضيح في مكان آخر: «إن أغلب المنهجيات والنظريات المأخوذ بها في نقد التراث يصعب قبول أغلب مسلماتها، وإن بعضها، وإن قبلنا جدلاً مسلماتها، فمن الصعب قبول أغلب نتائجها؛ وإن بعضها الآخر، وإن قبلنا، نظرياً، نتائجه، فمن الصعب قبول أغلب تطبيقاته؛ وترجع هذه الصعوبة إلى وقوع هذه المنهجيات والنظريات في أخطاء صريحة بصدد مضامين التراث، فقد استعجل أصحابها إصدار الأحكام على هذه المضامين، مع أن واجبهم الأول هو أن يطلبوا معرفتها على حقيقتها. كما ترجع هذه الصعوبة إلى ضعف قدرة هؤلاء على امتلاك ناصية الأدوات المنهجية العقلانية والفكرانية التي توسلوا بها في نقد التراث.

والواقع أن أصح وأفيد النظريات في التراث هي تلك التي يكون أصحابها قد حصلوا الملكة في استعمال هذه الأدوات المنقولة، مع تمكين قرائهم من الوسائل التي تزودهم بالقدرة على الإبداع أو الاجتهاد أو

(١) المرجع السابق، ص١٠، ١١.

التجديد متى رجعوا إلى نصوص التراث يتأملون في ماضيها ويتحققون مما قيل فيها، ولا يمكن أن يتأتى ذلك بإضعاف ثقتهم بهذه النصوص وبواضعيها، كما فعلت أغلب المنهجيات والنظريات الموجودة في الساحة الفكرية، سواء باختزال التراث حتى كاد ما تبقى منه يصير أجنبياً عنه، أو بالقدح فيمن كانوا سادة العطاء في زمانهم من رجاله؛ نظراً لأن الثقة بالموروث ورجاله ـ حتى على فرض أن إنتاجهم لا يصلح لزماننا ـ تعيد إلى الذات الثقة بقدراتها في تجديد العطاء واستئناف البناء»[1].

هكذا يترتب عن الموقف من الدراسات والأعمال المشتغلة بالتراث، قراءة وتقويماً وإعمالاً، نظرة جديدة تقوم على ضرورة النظر إلى العلاقة بالتراث باعتماد مقاييس جديدة تتأسس على خلفيتين متكاملتين، تتعلق أولاهما بضرورة اعتماد التقويم التكاملي بدل التقويم التفاضلي، في حين تلح الثانية على ضرورة التوسل ـ لإنجاز هذا العمل الصعب والمعقد ـ بأدوات وآليات مأصولة بدل التوسل بآليات منقولة من ثقافة الغير.

يقول بخصوص هذه الرؤية المنهجية البديلة: «لقد سادت الأعمال التقويمية نزعتان اثنتان، إحداهما نزعة مضمونية، والثانية نزعة تجزيئية؛ أما النزعة المضمونية فتقوم على الاكتفاء بطرف المضمون من الطرفين المكونين للنص؛ على اعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها إلى جملة من المضامين أو المحتويات التي نحتاج إلى استيعابها وتوظيفها بحسب المتطلبات والأهداف العلمية والعملية، وأما النزعة التجزيئية فتقوم على تقسيم هذه المضامين التراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، وعلى تفضيل بعضها على بعض؛ فيكون من هذه القطاعات ما يُعَدُّ ـ بحسب هذه النزعة ـ مقبولاً يستحق الدرس؛ ومنها ما يعد ـ على العكس من ذلك ـ مردوداً لا يستحق

---

(١) حوارات من أجل المستقبل، ص١٣، ١٤.

الدرس، بحجة أنه ميت ينبغي قطع صلاته بالحاضر، حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية»[١].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان هؤلاء الباحثون قد اختاروا النظر في مضامين التراث، وتركوا ـ بموازاة مع ذلك ـ النظر في آلياته الأصلية، إن اختياراً أو قصوراً، فقد ألزمهم هذا الاختيار ضرباً من التوسل بآليات معينة لإنجاز بحوثهم الواقفة عند المضامين، فلا يخلو الأمر ـ حينها ـ من أحد الاحتمالين، كما يقول طه عبد الرحمٰن: «إما أن هذه الآليات المتوسل بها هي من جنس الآليات الأصلية البانية للمضامين التراثية؛ وإما أنها ليست من جنسها، وإنما مستمدة من مجالات ثقافية أخرى غير التراث الإسلامي العربي.

أما الاحتمال الأول، فيكاد يكون متعذراً، لأن الآليات المنتجة للتراث ما زالت غير مدروسة ولا معروفة؛ إذ ظلت إلى وقتنا هذا خارجة عن مجال اهتمام واشتغال الباحثين في التراث؛ فانتفى بذلك حصول القدرة لهم على التوسل بها، فلا يبقى، إذن، إلا الاحتمال الثاني، وهو أنهم نظروا في المضامين التراثية بوسائل مغايرة، في أوصافهم وقواعدها، للآليات التحتية المنتجة لهذه المضامين، مغايرة تزيد أو تنقص؛ وعلى هذا، وجب التعرف على هذه الوسائل المنقولة، وتبين وجوه استعمالها في مجال تطبيقها الجديد، وتتبع آثار هذا الاستعمال في المضامين التراثية»[٢]؛ وقد سماها الدكتور طه عبد الرحمٰن بالوسائل الاستهلاكية، والتي حصرها في صنفين: الآليات العقلانية التي يعتقد أصحابها أنها أقدر المناهج طرا على توفير الاستفادة العلمية من التراث، والآليات الفكرانية، أو الإيدولوجية، التي تنبني على قاعدة تسييس التراث بإفراد

---

(١) تجديد المنهج، ص٢٣، ٢٤.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٤.

الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية.

وحاصل القول في هذا المقام ـ وكما يقول طه عبد الرحمٰن نفسه مختتماً العناصر المشكلة للخلفية التي يستند إليها في نقده للأعمال التراثية العربية المعاصرة ـ: أن اقتصار المشتغلين بالتراث على النظر في النصوص التراثية دون الالتفات إلى الوسائل الذاتية التي انبنت بها هذه المضامين، وأن استخدامهم للآليات العقلانية التجريدية والآليات الفكرانية من الغير؛ عجزاً أو سهواً، تولدت عنهما النظرة التجزيئية والتفاضلية للتراث، ولقد كان من الممكن تجنب السقوط فيهما لو تتم الانتباه إلى العقلانية العملية والفكرانية التأنيسية اللتين عملتا بقوة ـ حسب طه عبد الرحمٰن دائماً ـ على تشكيل التراث وتوصيله إلينا[١].

هكذا تتضح، إذن، بعض المعالم الكبرى للخلفية المعرفية التي يستند إليها الدكتور طه عبد الرحمٰن في تقويمه لمناهج قراءة التراث في المرحلة الحاضرة؛ الشيء الذي دفعه إلى إنشاء كتابه الذي نعتبره المقدمة النظرية في باب ترسيخ المنهج البديل؛ مقترحاً فيه رؤيته الجديدة، ومقدماً، في نفس الآن، بعض الأعمال التي تبين بوضوح عملية الاستفادة من التراث ذاته لإنتاج الآليات والمناهج المطلوبة؛ وقد سمى منهجه البديل بالمنهج التكاملي الذي يؤكد ضرورة الاستغلال بآليات التداخل المعرفي من جهة، وآليات التقريب التداولي من جهة أخرى.

وإذا كان الدكتور طه عبد الرحمٰن قد عرّف التراث الإسلامي العربي

(١) انظر بتفصيل نقده للاتجاهين في المرجع نفسه ص٢٦، ٢٨، ويقصد بالتأنيس (إيلاء الجانبي الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر؛ فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر مما تكمن في الجوانب التسييسية والمادية)، مرجع سابق، ص٢٧.

بكونه «عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية، حية كانت أم ميتة»[١]. أقول: إذا كان هذا هو تعريفه للتراث، فإنه أوضح ـ بناء على ذلك ـ أن كل تقويم للنص التراثي هو عبارة عن عملية نقدية مبناها، أساساً، على الاعتراض غلى هذا النص بالمناهج المشروعة، حتى يتبين كيف تستند وسائله أو مضامينه إلى أدلة مقبولة[٢].

وبناء عليه، يقدم طه عبد الرحمٰن رؤية منهجية بديلة عن الرؤية التجزيئية التي تعتمد التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي مع اعتماد الرؤية التفاضلية؛ وقد سمى طه عبد الرحمٰن رؤيته المنهجية بالنظرة التكاملية المؤسسة على دعوى مؤداها «أن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث، كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية»[٣]، تتجه إلى البحث في التراث، آليات ومحتويات، من أجل معرفته من حيث هو كذلك؛ على اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره.

وقد عمل الدكتور طه عبد الرحمٰن على استخراج بعض محدداته ووضع قواعد خاصة بها مع بيان آفات الخروج عنها[٤]. يقول بصدد النظرة

---

(١) حوارات من أجل المستقبل، ص١٦.
(٢) انظر تجديد المنهج، ص٢٣.
(٣) المرجع نفسه، ص٨١.
(٤) حوارات من أجل المستقبل، ص٢٨، ويحدد طه عبد الرحمٰن تلك المحددات في ثلاثة: **أولها**: المحدد التداولي، ومقتضاه أن كل مظهر من مظاهر الإنتاجية في التراث، عقيدة أو لغة أو معرفة، حامل لخاصية العمل؛ مع اتصاف هذا العمل بأوصاف ليست في غيره؛ إذ هو عمل من أجل منفعة الغير، فضلاً عن منفعة الذات؛ وعمل من أجل منفعة الأجل، فضلاً عن منفعة العاجل، **والثاني** المحدد =

التكاملية في التقويم: «اعلم أنه إذا سادت الأعمال التقويمية التفاضلية نزعتان اثنتان هما: النزعة المضمونية والنزعة التجزيئية، فإن الأعمال التقويمية التكاملية، على العكس من ذلك، سوف يسودها توجهان معارضان اثنان، هما: التوجه الآلي والتوجه الشمولي. أما التوجه الآلي فيقرر أن الوسائل الإنتاجية التي تولدت وتكاثرت بها مضامين التراث متنوعة الأصناف ومتفاوتة المراتب؛ هذه الأصناف والمراتب التي يحصرها طرفان متباينان، وهما: طرف الآليات المادية مثل الوسائل التسديدية والتأنيسية، وطرف الآليات الصورية، مثل الوسائل اللغوية والمنطقية (...) وأما التوجه الشمولي، فيقول بضرورة تقبل التراث بوصفه كلاً متكاملاً ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأي جزء من أجزائه، أو التقليل من وظيفته»[1].

ولإدراك الحقيقة التكاملية للتراث، قدم طه عبد الرحمٰن تصوراً مؤسساً على التكامل التداخلي لمعارف التراث، تبين من خلاله أن من أبرز مظاهر الشمول التي تدرك بها تلك الحقيقة هي التداخل الذي حصل بين المعارف والعلوم في الممارسة التراثية[2]؛ وذلك باعتماد درجتين

= التداخلي، ومقتضاه أن المعارف التراثية تشترك اشتراكاً في وسائل إنشاء مضامينها ونقلها ونقدها، كما تشترك في وسائل العمل بها؛ حتى إن أحكامنا على مضامينها لا يمكن أن تصح إلا بإقامتها على النتائج التي نتوصل إليها بصدد وسائل هذه المعرفة التبليغية والعملية، **والثالث**: المحدد التقريبي؛ ومقتضاه أن المنقول عن الغير يخضع لتحويلات تصحيحية مختلفة؛ إن في مضمونه أو في صورته، لكي يصير متلائماً مع المقتضيات التداولية للتراث، كما يخضع للتحولات التي أوجبها تقدم المعرفة العلمية الذي حصل في المجال التداولي الإسلامي العربي بالنسبة للمجال المنقول منه، يونانياً كان أو فارسياً أو هندياً... انظر: بتفصيل المرجع نفسه.

(١) تجديد المنهج، ص٨٢.

(٢) ينقسم هذا النوع من التداخل بين العلوم إلى قسمين: **أحدهما** داخلي يتعلق بتفاعل العلوم الإسلامية بعضها مع بعض؛ **والثاني** خارجي يتعلق بتفاعلها مع غيرها من العلوم المنقولة، وقد ذهب طه عبد الرحمٰن إلى أن النموذج الأكمل للتداخل =

أساسيتين، هما: درجة تراتب العلوم ودرجة تفاعل بعضها مع بعض، وتشابك العلاقة بينها؛ وقد أدى هذا الضرب من التراتب والتفاعل إلى الموسوعية في الممارسة التراثية.

ومن حصيلة ما تقدم؛ نرى، وكما يؤكد ذلك طه عبد الرحمٰن نفسه؛ أنه «إذا تقرر أن التراث قد أخذ بتراتب العلوم على درجات مختلفة، والتزم بتفاعلها على وجوه متباينة، وعمل بأساليب في التعليم والتكوين والتأليف تحمل الصفة الموسوعية؛ فقد ظهر أنه لا ينفع في تحقيق نصوص التراث وتقويمها إلا مراقبة هذا التوجه التكاملي التداخلي، وتحصيل تكوين شمولي ضروري لإدراك خصائص هذا التوجه، ولحل أسرار التركيب المتشابك لهذه النصوص»(١).

ومن المفاهيم الإجرائية التي يستعملها الدكتور طه عبد الرحمٰن في مشروعه التقويمي للتراث، مفهوم التقريب التداولي الذي يتم الاشتغال بأدواته لإنجاز الرؤية التكاملية للتراث الإسلامي العربي؛ مع تأكيده على قاعدة أساسية في هذا المقام، وهي أنه لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبطة بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة. وقد شكل طه عبد الرحمٰن من هذه القاعدة مفهوماً آخر لا بد من أخذه بعين الاعتبار؛ ويتعلق الأمر بمفهوم (المجال التداولي العربي الإسلامي)(٢)؛ بحيث يدل «التداول» على كل متعلق

= الداخلي نجده في علم أصول الفقه مع أبي إسحاق الشاطبي، وأن النموذج الأكمل للتداخل الخارجي نظفر به في الفلسفة الإلهية مع ابن رشد. انظر: بتفصيل تحليله لهذه النماذج في المرجع السابق، ص٩٢، ٢٣٣.

(١) المرجع السابق، ص٩٢.

(٢) ينظر، للمزيد من المعرفة، ما قدمه طه عبد الرحمٰن من أسباب رئيسة للتواصل والتفاعل في المرجع السابق، ص٢٤٤، ٢٤٦.

بالممارسة التراثية، من جهة، ويصف ـ من جهة أخرى ـ كل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث. أما «المجال» فيدل ـ في سياق هذه الممارسة ـ على كل ما كان نطاقاً مكانياً وزمانياً لحصول التواصل والتفاعل.

وبناء عليه، فإن المقصود بالمجال التداولي في التجربة التراثية ـ وفق هذه الاعتبارات ـ هو محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث[١].

ويتأسس المجال التداولي ـ وفق هذه الرؤية التي يشكلا الدكتور طه عبد الرحمٰن ـ على ثلاثة مبادئ تميزه عن غيره، هي: مبدأ التطبيق، الذي يفصله عن المجال الثقافي الاجتماعي، ومبدأ الجمع بين التحقيق والتقويم، الذي يفصله عن المجال الفكراني (= الإيدولوجي)؛ وهناك ـ أخيراً ـ مبدأ الشمول والدوام الذي يفصله عن المجال التخاطبي[٢].

وإذا كان المقصود بالتقريب: وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية، أو جعل المنقول مأصولاً، بوصله بأصل من أصول التراث[٣]؛ أو هو بصيغة أخرى: وصل بين طرفين، أحدهما مصدر التقريب، وهو المنقولات الأجنبية، والثاني: مقصد التقريب، وهو المجال التداولي الأصلي[٤].

أقول: إذا كان ما سبق هو المقصود بالتقريب، فإن الأصول التراثية، التي يتم بمقتضاها تقريب المنقول، ليست سوى أصول ما دعاه باسم المجال التداولي الإسلامي العربي، أو مجال التداول الأصلي، أو باختصار (مجال التداول)؛ الذي يعتبر من أدوات تقويم التراث هو الآخر.

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٢٤٤.

(٢) انظر بتفصيل المرجع نفسه، ص٢٤٨ وما بعدها.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٣٧.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٧٣.

وبناء على ما سبق، فإن التقريب، لما كان مستنده هو مجال التداول الأصلي، فإنه لا ينقل إلا ما وافق قواعده لأول وهلة، أو وافقها بعد استشكاله، مضمونياً ووظيفياً؛ ومعنى هذا أن لا تقريب بغير تحقق بالمجال الأصلي، وبغير تيقن من العناصر التي يشتمل عليها، مضامين ووظائف، وعلى هذا الأساس، فإن كل من يزاول التقريب يجد الحق في مجاله دون سواه، ومع ضوابطه دون ما عداها؛ وليس في هذا الاعتقاد من جانب المقرب ما يدعو إلى القول بوقوعه في التعصب لمجاله؛ لأن كل واحد، مقرِّباً أو غيره، لا بد له من مستند يرجع إليه؛ فلا يكون تعصباً؛ لأنه يثق بصدق المأصول، سواء أخبره به غيره أو حصله بنفسه، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك، وبما أن المجال المنقول منه أجنبي عنه، فإنه يشك في صدق المنقول، سواء نقله إليه غيره أو نقله هو بنفسه، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك؛ وليس في هذا الشك ما يدل على سوء النية، نظراً لأن كل واحد لا يعلم مستند ما يُنقل إليه، مقرِّباً كان أو غير مقرِّب، لا بد وأن يجد حرجاً في تقبله، لجهله بأسبابه ولتغير إدراكه له؛ ولا يرتفع عنه هذا الحرج حتى يحيط علماً بهذه الأسباب وينكشف له الأمر؛ وصاحب التقريب لا يشك في المنقول إلا مع التنبيه على أن المنقول يرجع إلى مستند غير مستنده، فلا يكون شكه تحكماً ولا تشهياً، بل يكون تبيناً وتحققاً[1].

وإذا كان التقريب بصفة عامة ـ وكما يعرفه في مكان آخر ـ هو تلك العملية التصحيحية التي لا تتم إلا على أساس تحصيل اليقين في القواعد التداولية الأصلية؛ فإن هذه العملية لا بد من التوسل فيها بآليات صورية تشترك فيها جميع أنواع التقريب، وتشمل هذه الآليات أنواعاً كثيرة منها الجمع والتقسيم، والتعميم والتخصيص... إلخ.

---

(١) ينظر بتفصيل المرجع السابق، ص٢٧٣، ٢٨٢.

وعلى الجملة، فإنها تشمل كل الطرق المتوسل بها في إنشاء الخطاب؛ إذ كل ما صلح لتوليد الكلام الصحيح الموافق للمجال التداولي الأصلي، يصلح أيضاً لتقريب الكلام المنقول تقريباً يوفي بأغراض هذا المجال[(١)].

هكذا يتبين ـ مما سبق ـ أن طه عبد الرحمٰن حاول ـ بوسائله الحجاجية ـ أن يوضح أن التقريب تصحيح تداولي يقيني تتغير كيفياته بتغير مقاصد المشتغل به، أو قل المقرّب، في سياق ضوابط المجال التداولي الأصلي؛ كما أن أطواره تتقلب بتقلب ما استجد من آفاق الإثمار المضموني وأبعاد الاستثمار الوظيفي في عناصر هذا المجال، وأنه ـ إلى جانب ما سبق ـ متغير في كيفياته، متقلب في أطواره، لا يقف عند نهاية لا يجد لها ازدياداً بعدها؛ الشيء الذي لا يجعل فائدته في موافقة المنقول، بقدر ما هي في مخالفته، ولا في التوفية بأغراض المجال المنقول منه، بقدر ما هي في خدمة المجال المنقول الأصلي، ولما أمكنه الإثمار في عالمه الجديد؛ وذلك لأن المنقول الذي لا يتغير في مضمونه ولا في وظيفته في انتقاله إلى مجال غير مجاله الأصلي، إما أن تنطفئ فيه روح الإنتاج، ويجمد على صورة واحدة تجترها الألسن وتنحجب بها الأذهان، وإما أن يعزل عناصر من المجال الجديد بعضها عن بعض، مانعاً إياها من تبادل الإمداد والاستمداد فيما بينها، فيكون كالجسم الغريب بينها، لا هو قدر على التوطن ولا ترك غيره يتوطن؛ فلما لم يتحول المنقول ويخرج عن أوصافه ـ إن بعضاً أو كلاً ـ فإن ضرره يغلب نفعه، حتى إنه قد يُتخذ أداة للتلبيس وإيقاع الشك في القلوب، ولا منفعة للمنقول إلا بملابسة التداول الأصلي، ولا ملابسة بغير استبدال خصوصية هذا التداول بخصوصيته،

---

(١) نفسه، ص٢٩٠؛ ومن هذه الأليات: آلية الإضافة ـ آلية الحذف ـ آلية الإبدال ـ آلية التفريق ـ آلية المقابلة.

وكل مجال كان أقدر على محو نوعية المنقول وتخريجه على مقتضى قواعده، حتى لا يعود أصله معروفاً ولا وصفه مشهوداً، كان أوفر حظاً في الوصول إلى استثماره والإبداع في هذا الاستثمار(١).

إن طه عبد الرحمٰن، وهو يقعد لأصول مدونة جديدة في قراءة التراث وتقويمه من داخل فهمه للعلاقة الموجودة بين المنقول والمأصول، يستند، في تقعيده ذاك، إلى دعوى خلاصة نصها قوله: «لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلاً عن استناده إلى آليات صورية محددة»(٢).

ولنجمل ما بسطنا الكلام فيه سالفاً فنقول: إن الدكتور طه عبد الرحمٰن يمثل تياراً متميزاً بمشورعه العلمي هذا، الخاص بتأصيل منهجية التعامل مع التراث العربي الإسلامي، تميزاً ظهرت معالمه من خلال كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»، الذي بسط فيه نظرته التي سماها بالتكاملية في مقابل النظرة التفاضلية الموزعة بين المنهجية التجزيئية والنزعة المضمونية، وقد عمل في هذا الكتاب بالذات على الاشتغال بمسالك التراث باتباع منهجية تستمد أوصافها الأساسية من المبادئ التي قامت عليها الممارسة التراثية الإسلامية؛ بحيث تعتبر في مقصدها منهجية تهتم بالآليات بدل الاشتغال بالمضمون، ولم تنظر في مضامين الإنتاج التراثي بقدر ما نظرت في الآليات التي تولدت بها هذه المضامين وتفرعت تفرعاً، عملاً بالمبدإ التراثي الذي مقتضاه أن اعتبار المعاني لا يستقيم حتى يستند إلى اعتبار المباني.

---

(١) يراجع بتفصيل ما كتبه ف الصفحة ٢٩٧ وما بعدها من المرجع السابق.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٧٣.

وإلى جانب ذلك، كانت هذه المنهجية ـ في منطلقها ـ عملية لا مجردة، بحيث استندت إلى أساليب التبليغ العربي في خصوصيتها، وإلى معاني العقيدة الإسلامية في شموليتها، وإلى مضامين المعرفة الإسلامية العربية في موسوعيتها، عملاً بالمبدإ التراثي الذي يؤكد أن المعرفة لا تثمر حتى تكون على قدر عقول المخاطبين بها.

وإلى جانب ما سبق، تعتبر هذه المنهجية ـ في مسلكها ـ اعتراضية لا عَرْضية؛ إذ كانت تفتح باب السؤال، فتورد ما جاز من الاعتراضات على ما ادعاه بعض من تعاطوا لتقويم التراث من أقوال، عملاً بالمبدإ التراثي الذي مقتضاه أن الظفر بالصواب لا يكون إلا بمعونة الغير.

لقد أثمرت المنهجية التي اتبعها طه عبد الرحمٰن، في هذا المجال، مجموعة من النتائج، قام من خلال بعضها بالاعتراض، ومن خلال البعض الآخر بالتأسيس، وهكذا بيّن أن الاشتغال بمضامين التراث وحدها يفضي إلى اتخاذ موقف تجزيئي من التراث، وأن الاشتغال بالآليات المنتجة للتراث قد يكون اشتغالاً بالخطاب التراثي الذي دار على هذه الآليات، وليس اشتغالاً بها هي ذاتها؛ الشيء الذي يوقع المشتغل بالتراث في النظر في المضامين حيث يظن أنه ينظر في الآليات، كما يقع في الأخذ بالنظرة التفاضلية، حيث يظن أنه يأخذ بالنظرة التكاملية.

وإلى جانب ذلك يؤدي التوسل، الذي لا يحيط بدقائق الآليات المنقولة، في تقويم التراث إلى السقوط في النظرة التجزيئية، وبخلاف ذلك، تؤدي النظرة التكاملية للتراث، إلى دفع الباحث إلى فهم فوائد الاشتغال بالآليات المنتجة للمضامين التراثية، ومن ثم اتخاذ موقف تكاملي منه، يؤمن إيماناً قاطعاً بكون هذا التراث كلاً متكاملاً لا يتجزأ من جهة، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره، من جهة أخرى؛ وهو بهذا يسهم في تصحيح مسار التعامل مع التراث؛ يتحول خلالها هذا الأخير من مجرد

مجال للمعرفة التاريخية، كما في كتابات البعض من الباحثين، أو مجال لنقل الصراع الإيدولوجي، كما في كتابات البعض الآخر، إلى مجال يُصبح فيه شرطاً في وجود الذات، بل وشرطاً في عطائه.

يقول طه عبد الرحمٰن موضحاً هذه الصورة: «ولما كانت الذات لا تكمل إلا بتحقق هذين الأمرين: الوجود والعطاء، فإن استنادها إلى جملة من الأجزاء المنتقاة من التراث لا يتحقق به إلا وجودها على الأكثر؛ أما عطاؤها، فلا يمكن أن يتم إلا باحتضان جميع أجزائه في تشابك آلياته وتداخل مضامينها، على اختلاف أشكالها ومراتبها؛ لأن القدرة على الإبداع لا تأتي من الوقوف على الجزء، وإنما من التشبع بالكل؛ لأن أصله الإمساك بالروح الجامعة، وليس تلقف بعض التجليات المتفرقة لهذه الروح، وما أحوجنا إلى أن نتمثل هذه الروح الجامعة للتراث، حتى نكتسب القدرة على العطاء، كما أعطى أسلافنا، وإلا بقينا على حال الاقتيات من فتات مُبْدَعات الغير على الوجه الذي يريد، وبالقرد الذي يريد. وهكذا، يظهر أنه لا كمال للذات إلا بتحصيل الاستعداد للعطاء، فضلاً عن الوجود، ولا عطاء إلا بتقمص الروح التي تصل وصلاً بين أقسام التراث في تمامها، فيصح، إذن، أن كمال الذات يتعلق بالغ التعلق بتكامل التراث»[1].

لقد أسس الدكتور طه عبد الرحمٰن مشروعه الفكري ـ الفلسفي في عمقه ـ على خلفية مفادها أن الضرورة تقتضي ضرباً من الفقه المتكامل للتراث الإسلامي العربي، وذلك باعتماد أرضية التأصيل المنهجي الذي يستمد العون من التراكم الضخم الذي خلفه لنا السابقون من هذه الأمة، وهو في دعوته إلى خطوة التأصيل يفتح المجال أمام الاجتهاد فيما مضى من القيم والفهوم والتصورات والأقوال، وسنده في ذلك أن «التحقق

(١) حوارات من أجل المستقبل، ص٣٠.

بالاجتهاد فيما مضى من القيم أولى من التمسك بالتقليد فيما استجد من القيم (...) فقد ظهر أن القيمة ليست بزمانها، وإنما بنفسها، والأجدر أن يقال: الزمان بقيمته، لا أن يقال: القيمة بزمانها»[(١)].

وعليه؛ فإن التأصيل على خطاه، من هذه الوجهة من النظر، أفضل من التقليد على صوابه. «فالمؤصل ـ أصاب أو أخطأ ـ مجتهد، فيكون مشكوراً، بل مأجوراً. أما المقلد (أي: الحداثي بحسبكم) فلا اجتهاد معه؛ وحتى لو أصاب، فإن صوابه معدود في حكم الخطإ، لأن صوابه بغير عقل مصيب»[(٢)].

يفسح لنا الكلام السابق إمكان رؤية بعض ملامح الخلفية الفكرية لطه عبد الرحمٰن، وهو يناقش إشكال العلاقة بقيم الماضي التي تتأسس على فهم خاص مؤداه أن العمل بتلك القيم «المنتجة أولى من العمل بقيم الحاضر غير المنتجة»؛ وذلك لأن «بديهة العقل توجب أن تطلب ما ينفع ولو مضى؛ لأن غياب شواهده ليس فاصلاً في ضرره؛ كما يوجب أن تترك ما يضر ولو حضر؛ لأن حضور شواهده ليس فاصلاً في نفعه»[(٣)].

لقد أسس الدكتور طه عبد الرحمٰن مشروعه التأصيلي على خلفية نقدية أظهر خلالها بعض وجوه آفات النظرة التجزيئية والتفاضلية للتراث، بموازاة مع تقديمه لمنهجية جديدة تحاول قدر الإمكان الإسهام في مشروع التقعيد لمنهجية النظرة التكاملية للتراث المؤسسة للقراءة بعين الذات، حيث بين ـ بأدلته ـ بعض النتائج المؤسسة التي انقسمت إلى قسمين، يتصل أحدهما بنتائج متعلقة بالتكامل التداخلي، في حين يرتبط القسم الثاني بنتائج متعلقة بالتكامل التقريبي.

---

(١) ينظر كتابه: فقه الفلسفة ٢/ ٣٣.
(٢) المرجع نفسه، ص٣٣ ـ ٣٤.
(٣) نفسه، ص٣٣.

أما نتائج التكامل التداخلي، فأوجزها في ثلاث:

إحداها: أن الاشتغال بالآليات المنتجة للمضامين التراثية يؤدي إلى اتخاذ موقف تكاملي من التراث، مما يدل على التوجه الآلي، راسخ رسوخاً في الممارسة التراثية، وأنه مانع منعاً من المفاضلة بين عناصرها المختلفة.

والثانية: أن التداخل الذي وقع بين علمين أصليين يوجب أن يكون العلم الذي يدخل في غيره أكثر العلوم حظاً في النسبة إليه وفي إفادته له، وأن يكون أقربها إلى مجال التداول باعتبار هذه النسبة والإفادة، فيكون علم الأخلاق عندئذٍ أنسب العلوم للتداخل مع علم أصول الفقه.

والثالثة: أن دخول علم مأصول في علم منقول يوجب أن يكون العلم المأصول أنسب العلوم الأصلية له، استشكالاً واستدلالاً، وأن يكون أقربها إلى مجال التداول باعتبار هذه المناسبة الاستشكالية والاستدلالية، فيكون علم الكلام حينئذٍ أنسب العلوم للتداخل مع الإلٰهيات.

وأما نتائج التكامل التقريبي، فهي أربع:

أولاها: أن المجال التداولي الإسلامي العربي ينبني على أصول لغوية وعقدية ومعرفية تضبطها قواعد تقوم بوظائف تداولية مخصوصة، وتؤدي مخالفتها إلى آفات تداولية تختلف درجة ضررها باختلاف أنواع هذه القواعد وعددها.

والثانية: أن تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي يوجب تخريجها على مقتضيات أصوله الثلاثة: اللغة والعقيدة والمعرفة؛ فتأخذ بالاختصار في العبارة مكان التطويل، وبتشغيل المعتقد بدل تعطيله، وبتهوين الفكرة بدل تهويلها.

والثالثة: أن تقريب علم المنطق يوجب إخراجه عن وصفه التجريدي

إلى وصف عملي يجعل عباراته راسخة في الاستعمال العادي، وأدلته مستخرجة من النصوص الشرعية، ونتائجه موصولة بأسباب التطبيق النافع للغير نفعه للذات.

والرابعة: أن علم الأخلاق يوجب إخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل مفاهيمه موصولة بالمدلولات اللغوية المستعملة، وأحكامه مستمدة من الأحكام الأخلاقية المبثوثة في الشرع، ويجعل هذه المفاهيم والأحكام جميعاً تدخل حيز التحقيق النافع في الآجل نفعه في العاجل(١).

وحري بنا بعد الذي قدمناه في هذا المطلب الخاص بالرؤية المنهجية التي يقترحها الدكتور طه عبد الرحمٰن، أن نقول: إن الاشتغال بالتراث، قراءة وتقويماً وإعمالاً، في المرحلة الحاضرة، يحتاج منا، إلى جانب القراءة بعين الذات، العمل على تجاوز قضية خطيرة تسقط فيها مجموعة من الكتابات؛ والمقصود بذلك عدم الركون إلى تخصص بعينه، أو ميدان معرفي بذاته للتدليل على صحة ما افترضه الباحث المعترض، من مثل ما فعل طه عبد الرحمٰن حينما أكد صلاحية وشمولية علم الكلام دون باقي العلوم الأخرى، حيث يقول: «ليس يخفى أن هذه الأوصاف لا يقوم بها إلا علم واحد من العلوم الأصلية، ألا وهو علم الكلام. فعلم الكلام علم أصلي (...) حتى عده البعض قرين الفقه ومكملاً له»(٢).

فهل يعتبر علم الكلام، فعلاً، علماً أصيلاً؟ وهل اشتغل فعلاً أصحابه كما يدعي طه عبد الرحمٰن، بإثبات مبادئ العقيدة الإسلامية وإبطال أدلة خصوصها؟ أم أن الكثيرين منهم اشتغلوا به لإثبات مبادئ خارجة عن نطاق البحث العلمي والمعرفي؟ ذلك أن الناظر في تاريخ

---

(١) انظر بتفصيل: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٤٢٢، ٤٢٣.
(٢) المرجع نفسه، ص١٤١.

الدفاع عن العقيدة الإسلامية سيسجل لا محالة أن علم العقيدة، الذي قعد لأصوله ومنهجه أهل السنة والجماعة، هو العلم الجدير بوصفه المنافح عن هذه العقيدة.

وعليه، فإن الرؤية العلمية ـ في باب تأصيل المنهجية التكاملية ـ تتطلب عدم الوقوف عند علوم بعينها باعتبارها نموذجاً، وإلا فإننا سنسقط في فخ النزعة المضمونية أو النزعة التجزيئية، وتبقى أهم خطوة أساسية لإنجاز المنهج التكاملي، في نظرنا، بل ونظر الكثيرين من المهتمين بشأن التراث وقضاياه، خطوة فهم المصطلح التراثي؛ لأنه مفتاح فهم الخطاب التراثي؛ وهي خطوة سابقة ـ فيما نعتقد ـ على مرحلة بحث الآليات التراثية؛ إذ كل قراءة للنص التراثي لا تستعين بخطوة معرفة مصطلحاته وفهم مفرداته، بل وفقهها، لا يمكن أن تؤدي إلا إلى إجبار القارئ على الاستعانة بآلة التأويل التي تفتح الباب على مصراعيه لآفة الإسقاط.

وتظهر أهمية ما سبق إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن «الأمر في المصطلح ليس فقط في أهمية تدقيقه وضبطه بين العلماء والباحثين المعاصرين فيما بينهم؛ ولكن أيضاً بين المعاصرين والقدامى؛ فإنه إن لم يراع فيه قصد واضعيه، والدائر على ألسنتهم في ذلك العصر، وفي ذلك التأليف المخصوص لهم، فإنه يكون مدعاة لكثير من سوء الفهم والتأويل الخاطئ»(١)، الذي هو من قبيل المنكرات المعرفية؛ وصدق محمد البشير الإبراهيمي حينما قال: «إن ظلم الكلمات بتغيير دلالتها كظلم الأحياء بتشويه خلقتهم، كلاهما منكر، وكلاهما قبيح، وإن هذا النوع من الظلم يزيد على القبح بأنه تزوير للحقيقة، وتغليط للتاريخ، وتضليل للسامعين، ويا ويلنا حين نغتر بهذه الأسماء الخاطئة، ويا ويح تاريخنا إذا بُني على

---

(١) المنجي الكعبي: «العربية ومشكلة الوضع والاصطلاح» ضمن أعمال ندوة (الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية) ٢/٦٢٦.

هذه المقدمات الكاذبة»[1].

من هنا يكتسي تحديد المصطلح التراثي طابعاً منهجياً إلزامياً على صعيد الممارسة والبحث. يقول ابن خلدون موضحاً الصلة الموجودة بين بنية المصطلح والبنية المنهجية لأي علم من العلوم، أو معرفة من المعارف: «والاصطلاحات أيضاً في تعليم العلوم مخلِّطة على المتعلم، حتى لقد يظن كثير منهم أنها جزء من العلم، ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين، فلقاء أهل العلوم، وتعدد المشايخ، يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها؛ فيجرد العلم عنها، ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصيل»[2].

وإذا كان البحث في التراث ـ بصفة عامة ـ لا زال يعاني من أعقد مشكلتين، وهما: مشكلة المنهج ومشكلة المصطلح؛ فإننا نؤكد ـ في هذا السياق ـ على المكانة التي يحتلها المصطلح التراثي في عملية التعامل مع النص التراثي؛ فهو بهذا المدلول وعاء الممارسة التراثية عبر تاريخها، كما أنه مادة الموضوعية بما هو لغة ابتداء، وإنتاج معرفي وحضاري انتهاء؛ الشيء الذي يدفعنا إلى التأكيد على ضرورة القراءة المصطلحية قبل القراءة المضمونية للنص التراثي، على اعتبار أن المصطلح مفتاح النص، وأنه ـ منهجياً ـ مقدم على غيره؛ ومن هنا كان المبحث الثاني من هذا الفصل خاصاً بتقديم أكبر مشروع في باب الدراسة المصطلحية، الدائر في محيط مشروع القراءة الثالثة للتراث، التي يقول بها الدكتور الشاهد البوشيخي.

---

(١) محمد البشير الإبراهيمي ـ عيون البصائر ٢/ ٥٧١ ـ نقلاً عن حمدي عبيد «المصطلح وإشكالية الاصطلاح»، مجلة البيان ع١٤٠، س١٤/ ١٩٩٩، ص١١٢.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص٤٦٤.

المبحث الثاني

القراءة الثالثة للتراث
نموذج منهج الدراسة المصطلحية

المطلب الأول

في بعض خلفيات
القراءة الثالثة للتراث

لقد أشرنا فيما سبق من هذا الفصل[١] إلى أن رابعة المقدمات الأساسية للتعامل مع النص التراثي، قراءة وفهماً وتقويماً وإعمالاً...؛ مقدمة فهم لغته وفقه مفاهيمه ومصطلحاته؛ ذلك أن تغييب هذا الضرب من الفهم والفقه يتسبب في تعقد عملية التواصل الصحيح مع النص التراثي.

وقد لا أختلف مع الكثيرين إن قلت: إننا نحتاج للتعامل مع هذا

(١) انظر الصفحة ٢٨٨ من هذا البحث، وكذا الصفحة ٣٧٥ منه.

النص إلى عدة مفاتيح، لعل في مقدمتها مفتاح المصطلح، الذي يبسط لغته، ويجعله قابلاً للعيش في أي عصر من العصور. وعليه؛ يكون المصطلح التراثي وعاء الممارسة التراثية، بحيث يصبح معها التأكيد على فهم المصطلح في نصه أولاً، وتاريخيته ثانياً، وضمن شخصية الأمة ثالثاً، أمراً لازماً، إذ هو الأساس للإحاطة العلمية والمعرفية؛ ويلاحظ ـ حسب قول أحد الباحثين في هذا المجال ـ «أن بنية المصطلح جزء لا يتجزأ من البنية المنهجية لأي علم من العلوم، أو فن من الفنون، أو مبحث من المباحث المعرفية؛ بحيث أن التركيز على فهم المصطلح، ووضعه في إطاره الصحيح، بما هو منظومة تاريخية ثقافية محددة، وبما هو نسق في بحث نظام العلم ونشره وتبليغه، هو الأساس في الإحاطة المنهجية التربوية، وهذا معناه أن العلوم مصطلحات، قبل أن تكون نظريات ورؤى ومفاهيم منتشرة.

فالمصطلحات باعتبارها قوالب للنص، هي في الوقت ذاته معطيات عينية لتاريخية النص، وسمات نوعية مميزة لأبعاد النص، وارتسامات معرفية للبناء المنهجي للنص؛ وهي جزء لا يتجزأ من بنية النص وهيكله، بما في ذلك البناء الفكري والإيدولوجي، البناء العلمي والمعرفي، البناء المنهجي والفني... إلخ، والدلالات الاصطلاحية لا تتحدد إلا على ضوء السياق التاريخي، والمرجعية المعرفية، والإطار المنهجي الوظيفي للنص»[1].

على هذا الأساس، يتأكد لدينا القول بتأثر المصطلح بثقافة صاحبه من جهة، وبنزعته المعرفية أو المذهبية من جهة أخرى؛ بحيث يأخذ، معها، مجموعة من الملامح والسمات الخاصة التي تعكس ـ في مجموعها

---

(١) مختار بولخماير: «البنية الاصطلاحية للنص الفلسفي»، مجلة الوحدة ع٩٨، س٩/ ١٩٩٢، ص٥٢.

ـ تطور المواقف المعرفية والمذهبية، وما صاحبها من إشكالات ثقافية واجتماعية ومذهبية، وما انطوت عليه من رؤى ومفاهيم وأبعاد؛ خاصة والمعرفة تقوم على أساس اصطلاحي، قبل أن تتطور وتصل إلى الأسس والمقومات الأخرى، ومعنى هذا أن المصطلح، بما هو بناء فكري وعقلي وعلمي، هو ـ في الوقت نفسه ـ إطار مادي للبناء اللغوي، ومقوم أساسي للبناء التعبيري الدلالي، ومن هذا المنطلق نفهم سر تمايز النصوص السابقة واختلافها عن النصوص الحديثة والمعاصرة، وذلك لتأثر المصطلح ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ بالدلالة التعبيرية لكل حضارة وثقافة؛ إذ لكل عصر، كما لكل ثقافة، ولكل مجتمع، منهجيته في صناعة المصطلح وإحداثه.

وبناء عليه، فإنه إذا كانت المصطلحات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بواقع واضعيها، فمن الحتمي أن تكون أداة معرفية حقيقية، تكشف عن التطور العقدي والفكري والسياسي والاجتماعي لصاحبها، بل وللسياق الحضاري الذي أنتجت فيه[١].

إن المصطلح، بهذا الاعتبار، يشكل الوجود العلني للعلم والمعرفة، ومن ثم فهو الذي يعلن حياته؛ لأن بينه وبين العلم «لحاماً هو كالتماهي الذي يقوم بين الدال والمدلول في المسلمات اللغوية الأولى»[٢]؛ الشيء الذي يجعل كل حديث عن الدال بمعزل عن مدلوله، منطوياً «على فصل بين المتلاحمات؛ وهو فصل لا يتجوزه المنطق، ولا يستسيغه الظن، إلا باعتباره إجراء منهجياً لا غير (. . .) وكذا الشأن بين مضمون أي علم من العلوم ومنظومته الاصطلاحية»[٣].

(١) المرجع السابق، ص٥٦، ٥٧.
(٢) عبد السلام المسدي: «المصطلح النقدي وآليات صياغته»، مجلة علامات في النقد الأدبي، ع٨، مج٢/١٩٩٣، ص٥٥.
(٣) المرجع نفسه.

على هذه الخلفية، تعتبر المصطلحات ـ في الحياة العلمية والمعرفية والثقافية العامة لأي أمة من الأمم ـ أداة فعالة في نضج المفاهيم الأساسية؛ إذ تسهم في تطور البحث العلمي من جهة، واكتمال شخصية أي علم من العلوم من جهة أخرى؛ بل وتشكل جانباً مهماً من الجوانب المشكلة للمنهج الذي يعتمده هذا العلم أو ذاك؛ الشيء الذي يوضح ـ بما فيه الكفاية ـ أن الإلمام بالمصطلح أمر ضروري لأي باحث؛ ذلك أنه «بالمصطلح العلمي تتضح المدلولات للكلمات، وينكشف الغطاء عن كثير من الألفاظ المتداولة والعبارات المستعملة في الكتب على مختلف التخصصات»[١]؛ الأمر الذي يبين، بكل وضوح في هذا المقام، «أن تاريخ العلوم تاريخ لمصطلحاتها»[٢]، وعليه، يكون السعي لبيان المصطلح وتوضيحه وشرحه، إسهاماً في البحث العلمي والفكري الجاد، بل وأمارة بارزة للرقي الحضاري للأمة.

يتضح ـ من حصيلة ما تقدم ـ أن قضايا المفاهيم والمصطلحات وآليات التفكير، من حيث استيعاب مدلولها وتوظيفها، ذات شأن بعيد وأثر عميق في مجالات الدراسة والبحث؛ ومرد ذلك يعود ـ على وجه الخصوص ـ إلى أن لكل مجال معرفي أو علمي، إطاره الذي يتميز به، لما يتضمنه من مفاهيم ومصطلحات خاصة به؛ تلك التي لا تكون منبثقة إلا من طبيعة موضوعه، وبهذا، لا تؤدي المصطلحات والمفاهيم المعاني التي صيغت من أجل التعبير عنها، إلا في المجال الذي صيغت وتشكلت فيه.

ويضاف إلى ما سبق، مسألة أساسية لا بد من أخذها بعين الاعتبار، ويتعلق الأمر بالعلاقة الموجودة بين فهم الإنتاج المعرفي وبين فهم

(١) رضوان ابن غربية: «نشأة فن المصطلحات العلمية وتطوره وأهم مؤلفاته» مجلة الموافقات ع٢/ ١٩٩٣، ص٢١٠.

(٢) انظر: فقه النوازل لبكر بن عبد الله أبو زيد ١/ ١٤٨ نقلاً عن المرجع السابق، ص٢٠٨.

مصطلحاته ومفاهيمه؛ إذ حصول الفهم الأول يحتاج إلى تحصيل الفهم الثاني، حاجة الجسد للقلب؛ ولذلك لا تقتصر الأهمية في كون المصطلحات هي مفاتيح العلوم فحسب، بقدر ما «هي خلاصة البحث فيها، في كل عصر ومصر، ببدايتها يبدأ الوجود العلني للعلم، وفي تطورها يتلخص تطور العلم»[١]. كما أنه «إذا كان (لكل قوم ألفاظ)، و(لكل صناعة ألفاظ)؛ فإنه من البدهي ألا تفهم تلك الصناعة، ولا آثار أولئك القوم؛ إلا بمعرفة تلك الألفاظ»[٢]؛ الشيء الذي يؤكد أن دراسة المصطلحات في هذا المقام تعد «من أوجب الواجبات وأسبقها وآكدها على كل باحث في أي فن من فنون التراث، لا يقدم ـ ولا ينبغي أن يقدم ـ عليها تاريخ ولا مقارنة ولا حكم عام ولا موازنة؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم، الذي عليه ينبني التقويم السليم والتاريخ السليم (...) فالمؤلَّف قبل المؤلف، والمؤلف قبل العصر، والعصر قبل التاريخ، وهكذا»[٣].

يلزمنا، بعد الذي سلف، أن نؤكد الأهمية الكبرى للمصطلح في الحياة العلمية والمعرفية؛ لأنه مفتاحها الأساس؛ ذلك أن دلالة اللفظ على المعنى ليست لذاته، بقدر ما هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته واختياره.

وعليه، لا يمكن فهم خطاب ما دون فهم مقاصد واضعه، مع ما يتطلب ذلك من امتلاك منهجية دقيقة في الفهم والتحليل والتعليل والتركيب، تحتاج في مجموعها إلى البدء بتحديد المصطلحات؛ ولذلك اهتم المتقدمون من علماء الأمة بهذه المسألة؛ حتى إن الكثيرين منهم خصصوا فصولاً بعينها لقضية المصطلح، بتحديدها دفعاً لكل ما قد يترتب عن غياب ذلك من الالتباس والإيهام. يقول ابن تيمية بخصوص هذه

---

(١) الشاهد البوشيخي: مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين، ص١٣.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه، ص١٣، ١٤.

القضية: «فمن تكلم بلفظ يحتمل معاني لم يقبل قوله ولم يرد حتى نستفسره ونستفصله، حتى يتبين المعنى المراد؛ ويبقى الكلام في المعاني العقلية لا في المنازعات اللفظية، فقد قيل: أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء (. . .) وأرباب المقالات تلقوا عن أسلافهم مقالات بألفاظ لهم منها ما كان أعجمياً فعربت، كما عربت ألفاظ اليونان والهند والفرس وغيرهم، وقد يكون المترجم عنهم صحيح الترجمة، وقد لا يكون صحيح الترجمة؛ ومنها ما هو عربي؛ ونحن إنما نخاطب الأمم بلغتنا العربية»[1].

وبدوره، يؤكد أبو إسحاق الشاطبي ضرورة معرفة اصطلاحات العلوم بقوله، وهو يتحدث عن أخذ العلم عن أهله: «وإذا ثبت أنه لا بد من أخذ العلم عن أهله، فلذلك طريقان: أحدهما المشافهة (. . .) [و] الطريق الثاني مطالعة كتب المصنفين ومدوني الدواوين؛ وهو أيضاً نافع في بابه بشرطين: **الأول** أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله ما يتم له به النظر في الكتب»[2].

ومن جهته، يؤكد ابن خلدون، في مقدمته، ضرورة فهم المصطلح كما أنتج في عصره بقوله: «لا ينبغي أن يحمل إلا على ما كان يحمل في عصرهم، فهو أليق بمرادهم منه»[3].

تدل هذه النصوص، وغيرها كثير، دلالة واضحة على أمرين اثنين: **أولهما**، أن المتقدمين كانوا على بينة من الأمر بخصوص قضية الارتباط الموجود بين فهم الخطاب ودلالته وبين فهم مصطلحات نص ذلك الخطاب وألفاظه؛ ولذلك ألفوا ما ألفوه في باب الاصطلاح وعياً منهم بضرورة ذلك

---

(١) ابن تيمية: (بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) على هامش كتاب: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ١/ ١٨٢.

(٢) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات ١/ ١٤٥ ـ ١٤٧.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ٧/ ١٠٢٧.

علمياً ومعرفياً؛ كما خصص الكثيرون منهم فصولاً ومقدمات لمعالجة قضية المصطلح أو التقديم لكتبهم بمباحث تتضمن شرحهم للقاموس الاصطلاحي الذي استعملوه في متن مؤلفاتهم، وذلك بهدف توضيح المقصود وتقريب المعنى؛ الأمر الذي يُبين بوضوح «أنه ليس من مسلك يتوسل به الإنسان إلى أي معرفة من المعارف غير ثبته الاصطلاحي؛ وإذا كان مألوفاً أن يعمد الباحث إلى تيسير معارفه في سياق حوار فكري متعدد الأطراف، أو في مقام تواصل ثقافي مبعثه كسر الحواجز بين أبراج العلم وسفح الهرم الثقافي العريض، فإن ذلك لا يغير من جوهر هذه القاعدة شيئاً: فتعمد الحديث في أي فن معرفي بتحاشي أدواته الاصطلاحية يمثل ضرباً من التشويه لا يتغاضى عنه إلا عند مراعاة السياق الثقافي الأعم. على أن هذا التجاوز يظل محكوماً بهامش دقيق كدقة مضايقه المعرفية الأخرى»[١].

على هذه الخلفية ـ إذن ـ يتأسس التأكيد على مسألة أساسية، وهي أن القاموس الاصطلاحي لأي فن من الفنون هو ـ في عمقه ـ بمثابة «الكشف المفهومي الذي يقيم للمعرفة النوعية سياجها المنطقي، بحيث يغدو الجهاز المصطلحي لكل ضرب من العلوم صورة لبنية قياساته، متى اضطرب نسقها اختل نظامها وفسد باختلالها تركيبه؛ فتتهافت، بفعل ذلك، أنسجته»[٢].

هذا بخصوص الأمر الأول؛ أما بخصوص ثانيهما، فلحاجتنا الأكيدة إلى فهم مصطلحات نصوص السابقين قبل فهم فحوى خطابهم؛ خاصة وقد تباعدت الأزمنة وتقطعت الأوصال، واختلطت الأنساب الثقافية وغابت الضوابط؛ الأمر الذي يستوجب البدء من حيث يجب البدء، وذلك بفهم

---

(١) عبد السلام المسدي: «المصطلحات المتصلة باللغة عند المتكلمين» ـ ضمن أعمال ندوة (الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية)، ص٥٥٣، ٥٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص٥٥٤.

المصطلح فهماً دقيقاً قبل فهم خطاب النص؛ ذلك أن المصطلح ـ كما يقول الشاهد البوشيخي ـ «إما واصف لعلم كان، أو ناقل لعلم كائن، أو مؤسس لعلم سيكون»[(١)]؛ الشيء يجعل من البحث عن المصطلح، وفيه، من أهم مراتب البحث عن شخصية هذه الأمة، ناهيك عن أهميته في المجال العلمي؛ «ذلك أن النص التراثي إذا تم توثيقه حتى صح متناً ونسبة، فإن المرحلة الموالية لذلك، هي الفهم السليم لمضامينه، والأدق في وسائل الفهم والإفهام، من الصناعة المصطلحية (. . .) ولذا صارت المصطلحات أشبه ما تكون بالذاكرة الحاسوبية في صغر الحجم، وسعة الاكتناز؛ إنها موطن أسرار الحضارة، ومفتاح شخصيتها»[(٢)].

وإذا كان المتقدمون قد عرفوا خطورة الغموض والالتباس والإيهام، فأكدوا على ضرورة التمهيد بمقدمات ضابطة للمصطلحات؛ وذلك على الرغم من انتمائهم لنفس الخطاب ونفس الجغرافية ونفس التراث الثقافي. . ؛ فكيف لنا نحن المتأخرين وقد تمزقت صلتنا وروابطنا بهم، وتباعدت المسافات، واختلط الحابل بالنابل؛ كيف لنا أن نفهم خطابهم ونتمكن من إدراك دلالات النصوص وأهدافها، ما لم نفهم ألفاظ خطابهم؛ خاصة إذا فقهنا جيداً خطورة الغزو الثقافي والمعرفي الغربي على شخصية الأمة؛ الشيء الذي يستوجب الدخول في المعركة الحضارية من كافة أبوابها، والتسلح بكافة أسلحة المناعة على الأقل، إن لم يكن الانتصار ممكناً في المرحلة الحاضرة لأسباب ذاتية وموضوعية معروفة؟.

فإلى جانب المعارك الكثيرة التي نخوضها ضد كل أشكال تذويبنا في ثقافة العولمة، وإلى جانب المعارك العديدة التي تدور رحاها على الأرض

---

(١) الشاهد البوشيخي: مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، ص٧.

(٢) فريد الأنصاري: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، ص١٤٠.

الإسلامية بدفاع الاحتواء الحضاري، تبرز أهم المعارك الثقافية والفكرية والعلمية على سطح الواقع، والمقصود بها معركة المصطلحات والمفاهيم في إطار حرب اللغة، التي لا تصبح مع فعل التواصل مجرد أداة، بقدر ما تصبح غاية في حد ذاتها، تنتقل معها ـ وهذا هو الخطير ـ مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي تظل، مهما حاول الناقل تبيئتها أو إعادة صياغتها، حاملة للمضمون المعرفي للمنظومة الحضارية التي أنتجت داخلها.

ولعل الوعي بهذه الخطورة، من قبل مثقفي التيار التغريبي في المجتمع العربي، جعلهم ينهجون سياسة ثقافية تفضي إلى إفراغ النسق الثقافي الحضاري العربي الإسلامي من حمولته المتميزة، وإشاعة دعوى عدم جدوى البحث في التراث لعدم قدرة هذا الأخير على تلبية الحاجيات المعرفية الملحة، حتى يتسنى لها تأكيد الدعوة إلى نقل ما عند الغير من مفاهيم ومصطلحات.

من هنا القول بأن الشرط الضروري الذي تحتاجه الأمة، حتى تكون قادرة على الاستيعاب والهضم، هو الإيمان بقدرة الذات، ماضياً وحاضراً، على تمثل وتشكيل الصيغ الكفيلة بإحياء نفسها، روحاً وحضارة وعطاء. ذلك أن أي أمة لا تستطيع على كل حال، أن تحكم بالخروج من تأخرها واستدراك ما فاتها من تقدم، إلا على قاعدة إحياء ثقافتها، وبالدرجة التي تنجح فيها باستعادة أصالتها وقيمها الحية؛ كما يقول برهان غليون[١].

وعلى هذا الأساس؛ يستوجب التواصل الحضاري؛ من منظور نقل المصطلحات والمفاهيم الغربية، ضرورة التسلح بالضوابط الضرورية التي تحفظ للأمة هويتها؛ ومن أبرز هذه الضوابط تحديد المصطلحات والمفاهيم

---

(١) ينظر بتفصيل ما كتبه في الفصل الرابع من كتابه «الوعي الذاتي»، ص١١٩ وما بعدها.

الوافدة إلينا من جهة، وقراءة مصطلحاتنا ومفاهيمنا باعتماد مقاييسنا نحن لا مقاييس الغير، من جهة أخرى؛ ذلك أن المصطلحات «هي نقاط الارتكاز الحضارية والمعالم الفكرية التي تحدد هوية الأمة، بما لها من رصيد نفسي ودلالات فكرية وتطبيقات تاريخية مأمونة. إنها أوعية النقل الثقافي، وأقنية التواصل الحضاري، وعدم تحديدها ووضوحها يؤديان إلى لون من التسطيح الخطير في الشخصية المسلمة، والتقطيع لصورة تواصلها الحضاري»[(١)].

تمنحنا المعطيات السالفة إمكان التأكيد - من جديد - على ضرورة اعتماد اللسان العربي في فهم الذات، ماضياً وحاضراً، بدل اللجوء إلى الغير، نقتبس منه آليات الفهم ومداخله. يقول ابن تيمية بخصوص هذه المسألة: «إن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغاً عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان، وصارت معرفته من الدين، وصار اعتياد التكلم به أسهل على أهل الدين في معرفة دين الله، وأقرب إلى إقامة شعائر الدين»[(٢)].

هكذا يترتب على هذه الحقيقة كون الضرورة المعرفية التي نشتغل داخلها وفق مقتضيات التأصيل الحقيقي الرافض للأسلوب المتداول حول المثاقفة، تقتضي النظر في تراثنا ذاته للتزود بما تحتاجه كل البنى، السياسة والاقتصادية والتربوية؛ التي تعيش حالة من الفراغ الاصطلاحي؛ الشيء الذي فتح الباب على مصراعيه لبروز آفة الاستعارة المفاهيمية والاصطلاحية من الغير.

ومما لا شك فيه أن التراث يزخر بكم هائل من المصطلحات من شتى الأصناف لما تتمتع به اللغة العربية من خصائص ومميزات؛ خاصة

---

(١) عمر عبيد حسنة: مقدمة كتاب: المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، ص١٢، ١٣.

(٢) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم، ص١٦٢، ١٦٣.

وهي أطول اللغات الحية عمراً، الشيء الذي منحها تراكماً معرفياً غامراً وذخيرة اصطلاحية هائلة، وإلى جانب ذلك أسهم العرب والمسلمون في دخول اللغة العربية مرحلة التوليد الاصطلاحي، والوضع اللفظي منذ بدء الاحتكاك بالثقافات والمعارف غير العربية، ويضاف إلى هذا وذاك عامل ثالث أسهم أيضاً في إغناء اللغة العربية وقوتها، والمتمثل فيما تمتعت به العرب ـ في ظل الإسلام ـ من قفزات فكرية ومعرفية تزامنت مع الرقي الحضاري للدولة الإسلامية؛ كانت خلالها اللغة العربية الوعاء الذي استوعب مادة الإبداع الفكري والأدبي والمعرفي؛ والشكل الذي انتظم فيه مضمون تلك المادة[١].

إن السؤال الذي يتولد من جراء استحضار هذا التاريخ، الذي يشهد التراث نفسه على ازدهاره وقوته، وذلك بموازاة مع استحضار الواقع العربي الإسلامي المشهود، الذي يشهد على حال الانحطاط والارتهان العام، هو: لماذا الرجوع إلى المصطلح التراثي في هذه المرحلة؟ وهل بالإمكان إسهام هذا الضرب من المصطلح في عملية النهوض الحضاري المنشود؟.

يقول الدكتور علي القاسمي، في سياق تقديمه لجواب يتعلق بأسئلة التأصيل والتجديد في اللغة نتفق معه فيه: «قبل كل شيء، قد يسأل سائل: ولم نلجأ إلى التراث في وضع المصطلحات الجديدة؟ أليس من الأسهل توليدها مباشرة ودون الرجوع إلى التراث؟ قد يبدو السائل محقاً في سؤاله، ويظهر ما اقترحه لأول وهلة نهجاً بسيطاً من حيث تحقيقه، ولكن البساطة الحالية لا تعد سهولة حقيقية إذا ما أدت إلى تعقيدات لاحقة، وتسببت في صعوبات بعدية، فإذا كانت اللغة تتوفر على مصطلحات في تراثها، وعمدنا

---

(١) انظر في هذا: علي القاسمي؛ «لماذا أهمل المصطلح التراثي؟» مجلة المناظرة ع٦، س٤/ ١٩٩٣، ص٣٣، ٣٤.

إلى إغفال تلك المصطلحات وإهمالها، وعملنا على وضع مصطلحات جديدة تعبر عن ذات المفاهيم التي تعبر عنها تلك المصطلحات التراثية؛ فإن ذلك سيؤدي إلى إحدى نتيجتين لا مفر منهما، أو كلتيهما: إما انقطاع تواصل اللغة وانفصام استمراريتها، وإما ازدواجية مصطلحية لا تخدم غرضنا في التعبير الدقيق والتفاهم السريع»(١).

من هنا الدعوة إلى العودة إلى تراثنا، لا تراث غيرنا، للاستفادة منه جملة وتفصيلاً فيما يقربنا من فهم هوية ثقافتنا وأصولها، وكذا الاستفادة من مصطلحاته الغنية بالدلالات في تعبيرنا وتواصلنا المعرفي والفكري؛ وقد قدم الدكتور علي القاسمي طريقتين لتحقيق فعل الاستفادة: «الأولى: استكناه المصطلحات في التراث العربي المكتوب»، و«الثانية استكناه المصطلحات في التراث العربي المنطوق؛ خاصة وأن الكثير منها عربي فصيح وصلنا بالسماع والتلقي»، «وليس من الصحيح ـ يقول القاسمي ـ أن يتولى اللسانيون والمصطلحون وضع مصطلحات جديدة دون الرجوع إلى أهل الاختصاص»(٢).

وحري بنا بعد الذي تقدم أن نقرر حقيقة مهمة في هذا المضمار، وهي أن الفهم الصحيح للتراث ينبغي أن يتأسس من داخل دائرة النظر إليه في إطاره الحضاري الذي أنتجه وتطور في داخله، ثم النظر إليه ـ بعد ذلك ـ من خلال دلالات مصطلحاته ومفاهيمه وألفاظه، حتى نتقدم خطوة إلى الأمام في فهمنا ودراستنا له، ونزيل، من ثم، مجموعة من العوائق التي تعترض سبيل القراءة الصحيحة لنصوصه، التي قد تكون سبباً مباشراً في إحداث الاضطراب في القراءة والفهم والاستيعاب معاً.

وقد لا أجانب الصواب إن قلت، مع القائلين: إن من أبرز هذه

(١) المرجع السابق، ص٣٥.
(٢) المرجع السابق، ص٣٦.

العوائق عدم توفرنا على معجم للمصطلحات التراثية العربية، الذي يجمع بين وظيفة الوصف لما هو كائن باستقراء ما هو موجود من جهة، ووظيفة التأريخ من جهة أخرى، تلك التي تُقدم تاريخاً شمولياً للمفاهيم والمصطلحات والألفاظ التي هي مفاتيح العلوم والمعارف والنصوص التراثية، فتعدد التفسيرات والتأويلات للمصطلح الواحد ـ على سبيل المثال ـ قد يكون سبباً في إعاقة الوقوف على المعنى الذي يحمله النص التراثي، كما أن غياب التحديد المطلوب لدوافع استعمال المصطلح أو اللفظ أو العبارة، يتسبب ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ في ترسيخ تلك الإعاقة، الشيء الذي يقتضي ـ منهجياً ـ العمل على تحديد تلك الدوافع، حتى يسهل على قارئ النص التراثي فهم مصطلحاته وإدراك دلالاته ومقاصده،؛ ذلك أن لصياغة المصطلح ثوابت معرفية، ونواميس لغوية، ومسالك نوعية، «وكل ذلك يمثل الآليات التي تقتفيها المصطلحات العلمية والفنية.

فأما الثوابت المعرفية فتتصل بطبيعة العلاقة المعقودة بين كل علم من العلوم ومنظومته الاصطلاحية، وأما النواميس اللغوية فتقتضي تحديد نوعية اللغة التي نتحدث عن قضية المصطلح ضمن دائرتها، وما تختص به من فروق تنعكس على آليات صياغة الألفاظ ضمنها، فإذا جئنا إلى المسالك النوعية، فإننا نعني بها مجال الاختصاص المعرفي الذي نتناول آلياته الاصطلاحية بالدرس؛ إذ رغم ما بين كل حقول المعرفة من قواسم مشتركة تحكم موضوع توليد الألفاظ الدالة على المفاهيم الدقيقة داخل اللسان البشري الواحد، فإن لكل فن من أفنان المعارف خصوصيات لا غرابة أن تأتي على الأعراف اللغوية بكثير من المؤلفات الواسمة تختلف من حقل علمي لآخر، وجماع ما يأتلفه من الثوابت المعرفية والمقاييس اللغوية والوسائل النوعية، يشكل قاعدة التأسيس التي تحصن الدراية النظرية، وتؤمن الخبرة العملية، فتثمر من المادة ما يتزيد به أهل الاختصاص بصيرة

بأدوات عملهم، التي هي علامات واسمة لمفاهيمهم الذهنية ومتصوراتهم العلمية»[(١)].

هكذا، وبناء على ما سبق، يحق لنا أن نتساءل: أليس بالإمكان ـ بعد الذي تقدم ـ أن نقرر ضرورة إعمال المصطلح التراثي والاستفادة منه في فهمنا للكثير من الأمور الماضية والحاضرة، بدل إهماله وتهميشه، والسعي ـ عوض ذلك ـ إلى تراث الغير ومصطلحاته؟.

إن الجواب معلوم بالضرورة، لعلمنا الأكيد بأن إهمال المصطلح التراثي يرجع إلى عدة أسباب، نذكر منها ـ من جهة أولى ـ ما له علاقة بما خلفه السيل الجارف من المصطلحات والمفاهيم الغربية التي استطاعت أن تبسط نفوذها على الذهنية الثقافية والمعرفية لكثير من المفكرين والمثقفين؛ منذ الإرهاصات الأولى للتفكير في النهضة العربية، ومنها ـ من جهة ثانية ـ ما له علاقة بقوة المصطلح ذاته أو ضعفه؛ وتأتي هذه القوة من كثرة إعماله الذي يمكنه البقاء والاستمرار؛ كما أن منها ـ من جهة ثالثة ـ ما له علاقة بالمصطلح التراثي ذاته، وخاصة منه ذلك المترجم أو المنقول من اللغات الأخرى، الذي لم يسلم من العديد من الشوائب والعيوب.

وإلى جانب ما سبق، هناك سبب آخر له علاقة بعدم قدرة التراث على مسايرة التقدم العلمي والمعرفي الذي تشهده الإنسانية في زمن قوة الثقافة والعولمة. غير أن أهم الأسباب، في نظرنا، يعود إلى عدم توفر المستعمل العربي المعاصر على السبل الحقيقية للاستفادة من التراث المصطلحي العربي الضخم، وذلك بسبب عجز الباحثين عن جمع شتات التراث، الذي ما زال المفقود منه أكثر من المعروف، والمخطوط أكثر من المحقق، والمحقق تحقيقاً علمياً أقل من المحقق تحقيقاً تجارياً؛ الشيء

---

(١) عبد السلام المسدي: «المصطلحات المتصلة باللغة عند المتكلمين»، مرجع سابق، ص٥٥٣.

الذي أدى إلى تقلص مساحة التواصل مع التراث فهماً وإدراكاً وإعمالاً.

غير أن جهوداً كثيرة توالت في العقود الأخيرة للإسهام في تأسيس قناطر التواصل مع التراث، ومنه التراث المصطلحي، وهو ما تشهد له العديد من المصطلحات التي أصبحت تتردد وتنتشر داخل العديد من الكتابات العربية المعاصرة، ولعل مرجع ذلك يعود ـ كما يقول الدكتور عبد المجيد الصغير ـ «إلى ما تتمتع به تلك المفاهيم والمصطلحات من قابلية للتوظيف، تسمح بتحويلها، أحياناً كثيرة، إلى مفاهيم إجرائية ذات هدف مزدوج: تقويم التراث في ذاته، وتحديد درجة حضوره أو غيابه في الواقع الراهن»[(١)].

وإذا كانت قراءة التراث «تعين على تقوية السليقة اللغوية وتنمية القدرة الإبداعية التي تمكن بواسطتها أجدادنا من وضع ما وضعوا من مصطلحات تصغي إليها الأسماع، فلا تستثقلها وتلوكها الألسنة فلا تمجها»[(٢)]؛ فإن إعمال المصطلح التراثي يسهم بشكل كبير في «مد الجسور بين الفكر اللغوي العربي القديم، والفكر اللساني العربي الحديث على مستوى الكتابة على الأقل، فهو قمين، مع تضافر جهود أخرى، بالتمكين من تلاقي القطيعة التي نلاحظها بين التراث اللغوي ونتاج اللسانيين العرب المعاصرين، والتي يشكل مظهراً من أبرز مظاهرها ما يقوم بين التأليفين من اختلاف مصطلحي»[(٣)].

من حصيلة ما سبق، أعتقد أن قراءة التراث وتقويمه بالشكل العلمي

---

(١) عبد المجيد الصغير: «ملاحظات حول توظيف المصطلح التراثي في الفكر المغربي المعاصر» مجلة المناظرة، ص٩٥.

(٢) محمد بن شريفة: «المصطلحات الفلاحية في كتب الفلاحة الأندلسية»، المرجع نفسه، ص٢٥.

(٣) أحمد المتوكل: «استثمار المصطلح التراثي في اللسانيات»، المرجع نفسه، ص٥٢.

المطلوب يقتضي وضع اليد على تاريخ تكونه وتطوره، صعوده ونزوله، قوته وضعفه...؛ لتحقيق خطوتين متكاملتين، هما: معرفة التراث من جهة، والمعرفة بالتراث من جهة أخرى؛ خاصة إذا علمنا أن تحصيل الثانية يقتضي إنجاز الأولى بالشكل العلمي الرصين.

غير أن أبرز إشكال لا زال أمام البحث العلمي المطلوب الساعي إلى تحقيق هذه الخطوة، يكمن في تعدد أنواع فهمنا لخطابه ونصوصه؛ الشيء الذي أنتج العديد من الفهوم والقراءات والتأويلات للنص الواحد، ومن هنا نكرر السؤال التالي بكل إلحاح: لماذا تعددت قراءة النص التراثي الواحد؟.

لقد أجبنا، فيما تقدم من البحث، عن بعض الأسباب الجوهرية التي أسهمت ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ في ترسيخ آفة التعدد والاختلاف، وبينا خلالها أن لإكراهات الحاضر ومشاغله وهمومه الأثر الواضح في نوع التعامل مع التراث، وعلى هذا الأساس، يترتب على الفهم السابق كون الضرورة المعرفية والعلمية تقتضي البدء بمعرفة التراث قبل القيام بخطوة المعرفة به، ماضياً وحاضراً؛ أي: معرفة التراث عن طريق التراث ذاته من جهة، ومعرفة الحاضر وموقع الذات في خريطة الانتماء إلى التاريخ العربي العريق، من جهة أخرى.

وإذا كان بعض الباحثين قد ألحوا على ضرورة التصدي لما يصدر إلينا من اصطلاحات غربية، باعتماد مشروعين أساسيين، يتعلق أولهما بتأصيل الابتداء لما جد من العلم والمعرفة بناء على قوانين الاشتقاق ومقاصد الاستعمال عرفاً وشرعاً، لغلبة الاشتغال بالقوالب والمعايير اللغوية الأجنبية في وضع المصطلحات، في حين يتعلق ثانيهما بالدراسة المحكمة لمصطلحات التراث الإسلامي جملة، بنية امتلاك مفاهيمها والإحاطة بمقاصدها؛ إذ بدون فهم المصطلح، فهماً دقيقاً مخبرياً، لن يتم فهم

التراث ذلك الفهم، فتصدر الأحكام بحقه، أو بعضه، ظلماً[١].

أقول: إذا كان هذا هو رأي البعض، فإن الضرورة المنهجية للتعامل مع التراث، قراءة وتقويماً وإعمالاً، تقتضي تمثل القواعد المنهجية لإنجاز هذا النوع الثاني من مشروع التصدي للوافد من المصطلحات؛ ذلك أنه بدون هذا التمثل لن نستطيع إنجاز المطلوب والوصول إلى المرغوب؛ ولذلك برزت على الساحة العلمية العربية المعاصرة عدة دراسات ومعاجم، كما أنجزت عدة بحوث أكاديمية؛ وعقدت عدة ندوات ومؤتمرات؛ «سعى، في مجموعها، إلى تقنين قواعد التعامل مع المصطلح، والتقعيد للمصطلح التراثي على وجه الخصوص؛ ولعل من أبرز المشاريع في هذا المضمار، مشروع الدراسة المصطلحية الذي أسس قواعده النظرية الدكتور الشاهد البوشيخي، مدير معهد الدراسات المصطلحية؛ بل وأسهم، ولا يزال، في تأطير أعماله وتوجيه الباحثين في هذا المجال الجديد والصعب؛ وهو مشروع يسعى إلى إنجاز (المعجم التاريخي للمصطلحات العربية)[٢]، الذي يعتبر أول خطوة باتجاه إنجاز (المعجم التاريخي للغة العربية)؛ وقد تم تبني هذا المشروع بناء على مجموعة من الخلفيات العلمية والمعرفية، لعل في مقدمتها الحاجة إلى معرفة مصطلحات العلوم التي لا تقل أهمية عن الإلمام باللغة التي تكتب بها تلك العلوم؛ «فلا مجال للوقوف على الحقائق العلمية دون التمكن من اللغة، ولا سبيل إلى إدراك أسرارها وخباياها دون معرفة

---

(١) فريد الأنصاري: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، ص١٤١، ١٤٢.

(٢) يقول الشاهد البوشيخي موضحاً مفهوم المعجم التاريخي: «يقصد بالمعجم التاريخي ذلك المعجم الذي يؤرخ لحياة الألفاظ التي يتضمنها، منذ ولادتها حتى آخر استعمال لها أو موتها؛ متتبعاً التطور الذي طرأ عليها، ولا سيما الدلالي (اتساعاً واستقراراً واضطراباً) والاستعمالي (كثرة وقلة، ومكاناً وزماناً وميداناً) وغني عن البيان أنه معجم أولاً؛ فيه ما في المعاجم من مقومات المعجمية شكلاً ومضموناً، ثم تاريخي ثانياً. ينظر بتفصيل: «مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية»، مجلة دراسات مصطلحية، عدد١، ٢٠٠١، ص٨١.

المراد من مصطلحاتها التي تعتبر أدوات عمل أساسية للبحث والمتابعة وللتبليغ للغير في الوقت نفسه، فالعلوم المدونة، على اختلاف فنونها ومشاربها، لا يهتدى إلى فهمها والاستفادة من كنوزها إلا بمعرفة مصطلحاتها؛ وكل من رام دراسة فن من فنون العلم حرص على الوقوف على مصطلحاته وتعريفات أهله لعناصره»[(١)].

وإلى جانب ما سبق، تمكننا الدراسة المصطلحية من سد ثغرة الغزو الاصطلاحي والمفاهيمي الذي تعاني منه الأمة في الوقت الحاضر؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن غالبية المفاهيم والمصطلحات المستعارة والدخيلة، مشحونة بدلالات ومضامين ذات أبعاد احتوائية؛ بل ويمكن القول ـ ها هنا ـ: إن تعاقب الأحداث الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي المعاصر «لن يزيد (. . .) إلا تأكيداً للأهمية التي يكمن أن يحتلها المصطلح التراثي، حتى لدى أولئك الذين كانوا، وما زالوا، يستهجنون هذا القفز على الحاضر لاستنطاق الماضي البعيد. . . وذلك بعد أن أدركوا أن التعامل مع التراث وإبراز مفاهيمه لم يعد أدباً للتسلية، ولا مجرد رغبة في التوثيق التاريخي؛ بل أصبح ذلك أداة من الأدوات التي أبانت عن نجاعتها في التوظيف على صعيد الخطاب الإيدولوجي والسياسي»[(٢)].

وبناء عليه، يمكننا التأكيد على الأهمية العلمية والحضارية والتاريخية التي يقوم بها أصحاب الدراسة المصطلحية للتراث، المنضوون تحت لواء (معهد الدراسات المصطلحية)، الذي يمنح الباحثين إمكانات العمل المتكامل والمنظم؛ إذ لا حديث عن الموسوعية في المعرفة الإنسانية، بل الحديث عن التكاملية وفرق العمل لإنجاز العمل الواحد، مع العلم أن

---

(١) حسين أبو لبابة: «نظرات حول مصطلحات حديثية» ندوة الدراسة المصطلحية، ص٤١٧.

(٢) عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص٩٦.

الطريق، في هذا المجال، لا شك طويل، والصعوبات كثيرة والعقبات متنوعة، «ولكن القيمة الكبرى للمحاولة تستحق العناء، فضلاً عن أن الإيمان المدعم بالعلم والخبرة كفيل بالاستجابة للتحديات والتفوق عليها، ورحلة الألف ميل تبدأ ـ كما يقول المثل المعروف ـ بخطوة واحدة»[١].

من هنا أهمية الدراسة المصطلحية للتراث التي دعا إليها الدكتور الشاهد البوشيخي في إطار مشروعه العلمي الضخم السائر باتجاه إنجاز (المعجم التاريخي للمصطلحات العربية)؛ وهو المشروع الذي تأسس على خلفية الإسهام في إعادة الأمة إلى الشهود الحضاري الذي به تتميز عن سائر الأمم والشعوب. يقول معبراً عن هذه الخلفية، ضمن رؤيته الخاصة بالقراءة الثالثة للتراث: «إن الأمة اليوم في مرحلة اختبار واختمار؛ اختبار لقدرتها على البقاء مع شدة البلاء، واختمار لقدرتها على تحمل البلاء من أجل البقاء؛ ولن يعينها في الاختبار وعلى الاختمار مثل العلم، تستوعب ما كان منه، وما هو كائن، لتؤسس ما ينبغي أن يكون.

إن التحدي الحضاري الحالي للأمة يهددها تهديداً حقيقياً بالفناء، وإن التصدي الحضاري المكافئ له لن يكون، أو يمكن، بغير إعادة بناء الذات، ولا سبيل إلى إعادة بناء الذات بغير الانطلاق من التراث، ولا سبيل إلى التراث بغير مفتاحه الذي هو المصطلحات.

وبما أن التراث ممتد في الزمان والمكان والإنسان، فإن ضرورة فهمه ـ على سعته ـ من أجل الاستيعاب، فالتقويم، فالتوظيف، تقتضي إيجاد معجم تاريخي شامل كامل لمفاتيحه التي هي المصطلحات.

فإذا أضيف إلى ذلك أن هذا التراث ـ وإن قرئ مرات ـ لما يقرأ بعين الذات؛ مما دعا إلى المناداة بضرورة القراءة الثالثة للتراث، تخليصاً

---

(١) عماد الدين خليل: مدخل إلى إسلامية المعرفة، ص٥٧.

له من آثار النظارات الزرقاء لغرب الغرب، وآثار النظارات الحمراء لشرق الغرب»[١].

وتجدر الإشارة - في هذا السياق إلى أن الدكتور الشاهد البوشيخي هو أول من استعمل - في حدود علمي - عبارة «القراءة الثالثة للتراث»، وذلك في سياق نقده وتقويمه لنموذجين من القراءة سيطرًا بشكل كبير على مجال التعامل مع التراث، غير أنهما لم يكونا في المستوى المطلوب من الناحية العلمية[٢]. يقول موضحاً: «تراثنا الذي ورثناه، نستطيع أن نصنف

---

(١) انظر: مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية، ص١١، ١٢.

(٢) لقد أرجع الشاهد البوشيخي ذلك لعدة أسباب، ومن أهمها:

أولاً: أن القراءتين لم تكونا علميتين، ومرد ذلك إلى أنهما:

أ - قامتا على نص ناقص جداً، نص تراثي هو أقل من الخمس، فكيف تكون الصورة التي تقوم على أقل من الخمس في المادة الخام.

ب - قامتا على نص أغلبه غير موثق ولا محقق، وحتى النص الذي هو أقل من الخمس، الذي هو بين أيديهم واهتموا به، وانطلقوا منه، أغلبه غير موثق ولا محقق: غير موثق في نسبته ولذلك آثاره البعيدة، وغير موثق في متنه كذلك، ولذلك أخطاره العظيمة في الدراسة العلمية.

ج - اهتمتا أساساً بالهوامش لا بالصلب، بمعنى درستا واهتمتا بالأمور التي تعتبر بالنسبة للجسم كله بمثابة شذوذ إلى جانب القاعدة، وبمثابة هوامش إلى جانب البؤرة لقد اهتمتا بالفروع ولم تهتما بالأصول، لم تكن الصورة أساساً التي وضعت في القراءتين معاً بالبؤرة، هي هي البؤرة، فوقع الاهتمام بالخلافات بجميع أشكالها في الفرق العقدية والفرق السياسية والفرق المذهبية الفقهية والفرق. . . وترك الطريق اللاحب، وتركت البؤرة على ضخامتها، وترك الجسم مهمشاً ومبعداً، واعتنتا في الواقع التاريخي بإبعاد الأصلين من الساحة جملة، بل وبوضع العوائق دون الوصول إلى الأصلين حين ضربت العربية بواسطة اللهجات وما أشبهها، وأبعد الكتاب - كتاب الله ﷻ من الحقل، حقل العلم والمعرفة، وأبعدت السنة النبوية الصحيحة، وحين تثار السنة أو تثار السيرة، أو يثار الكتاب، يعاد إلى مثل كتاب المصاحف، أو عدد من الشوائب التي توجد في بعض السير، أو يعاد إلى ما يعتبر شذوذاً، داخل القاعدة لوضعه في البؤرة وتوجيه الاهتمام إليه، وما تكون الدراسة العلمية كذلك فالعالم يصف ما يرى بكل موضوعية ويتحرى الحقيقة كانت له أو عليه. =

....

= د ـ اهتمتا بالاختلافات، وبالجزئيات لا بالكليات، وبالجزئيات معزولة عن الكليات، وهذه نقطة في غاية الخطورة؛ إذ الجزئية، في الفهم في الدراسة العلمية، تأخذ مكانها ضمن الكل، فلا يمكن أن تفهم خارج النسق، ولا يمكن أن تعزل من النسق لتحاكم وحدها ولا ليحكم عليها وحدها. الأمور مبنية بناء خاصاً، ولذلك يجب أن ينظر إلى البناء جملة، وبعد ذلك توزن ضمن إطار الكليات، ولا ينبغي أن ينطلق من الكليات إلى الجزئيات، إذ لا سبيل إلى الوصول إلى الكليات إلا بدراسة الجزئيات.

هـ ـ لم تكن لهما، في الأغلب الأعم، الأداة المقالية ولا المقامية الكافية لفهم النص، بله الاستنباط منه فالاستشراق لم يكن يذق العربية سليقة، ولا سبيل له إلى امتلاك ذلك، كما أنه لم يكن مؤهلاً لفقه شيء من الكتاب ولا السنة لشرط الإيمان المنتفي، إذ الله ﷻ يقول بصريح العبارة: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا هُدًى وَشِفَآءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾، فكيف يبصرون الطريق وقد عموا وصموا بواسطة الكتاب نفسه الذي خاضوا فيه بغير شروط الخوض فيه؟.

و ـ لم تعتمدا منهج الاستقراء والإحصاء في معالجة الظواهر والقضايا، بل قامتا على الانتقاء القبلي وعلى ما يمكن تسميته بـ «منهج العثور»، عثرنا على كذا وعثرنا على كذا، وليست هذه هي الدراسة العلمية الصحيحة التي تحصر مجالها ونطاقها، ثم تستقرئ الجزئيات المكونة لذلك النطاق بحصر تام، وباستقصاء تام، وبإحصاء تام؛ فإذا نطقت بعد الدراسة نطقت على بصيرة، ونطقت بعلم في حدود الطاقة البشرية طبعاً.

ز ـ لم تلتزما الحياد والموضوعية بحكم الظرف الإيديولوجي العام، وضع أوروبا الغربية في مرحلة القراءة الأولى، ووضع أوروبا الشرقية في مرحلة القراءة الثانية، ووضع العالم العربي والإسلامي بالنسبة إلى أوروبا الغربية والشرقية، الوضع الإيديولوجي العام لم يكن يسمح بهذا الحياد وبهذه الموضوعية، فتأثرتا بالظرف العام فضلاً عن الرواسب الخاصة لدى البعض؛ كحال عدد من المستشرقين؛ كل ذلك حال بين هاتين القراءتين وبين العلمية، إذ بغير هذه النزاهة العلمية لا يستطاع الاطمئنان إلى أي معلومة تصدر عن صاحب الهوى.

ح ـ لم تدرسا الأجزاء الصغرى، وهي متصلة بالسابقة، لتستخلص في النهاية الأحكام الكبرى، فلم تدرسا مثلاً المؤلف قبل المؤلف، والمؤلف قبل العصر، والعصور قبل التاريخ بحسب النص على فرض وجودهن؛ وحتى النص الباقي لم يحدث له هذا على قلته، وإنما حلقتا بالطائرة فوق التضاريس العامة للتراث وصورتا من بعيد. =

الجهود التي بذلت فيه وانصبت عليه، واهتمت به فيما مضى، إلى نوعين:

١ ـ جهود سميناها بالقراءة الأولى، مأتاها من غرب الغرب، الاستشراق الغربي الأوروبي غرب الغرب، كالاستشراق الفرنسي

= ثانياً: لم تمنهجا عملهما في مراحل، النص قبل الدرس، بحيث ينبغي أن يبذل الجهد أولاً حتى يفرغ من مرحلة النص، وبعد ذلك يتوجه إلى هذا النص بالدرس، وبعد أن يفرغ من الدرس يكون التقويم العام للنص المدروس، وبعد التقويم العام تبتدئ عملية «الاقتراض الحضاري» بحسب الحاجة إليها.
ثالثاً: لم تحققا الاستيعاب المطلوب فيما مضتا فيه قبل التحليل والتعليل والتركيب، لم تحققا الاستيعاب المطلوب للمادة التراثية في المجالات التي أخضعتها للدراسة قبل أن تحلل تلك المادة أو تعلل ظواهرها أو تركب حكماً عاماً أو صورة من مجموع ذلك.
رابعاً: لم يكن السير في القراءتين مؤسساً على التكاملية التي هي شرط في السير الراشد، فلم تحسم القراءتان في معضلات النص على هذا الأساس، لا فهرسة ولا تصويراً ولا تحقيقاً ولا نشراً، ولم تحسما في معضلات درسه، لا مقاماً ولا مقالاً، ولم تحسما في معضلات الاضطراب الحضاري، لا تعريباً ولا ترجمة ولا أسلمة، ولم تحسما، تبعاً لذلك، في معضلة المعضلات وهي التجديد الحضاري الذي يستوعب كل ذلك ويبني على ذلك؛ لم يحدث في القراءتين كل هذا، وظلت المجامع والجامعات والمنظمات والهيئات واللجان والمؤتمرات والمراكز والمكاتب وما أشبهها، صيحات أو كالصيحات في واد ضاربة، أو كالضاربات في التيه.
ينظر: ضرورة القراءة الثالثة للتراث .... ورقة .... (الجمعية المغربية للتراث ....)، وينظر: في المرجع نفسه الشروط الضرورية لتحقيق القراءة الثالثة للتراث، والتي نلخصها في النقط التالية:
أولاً: أن تكون القراءة الثالثة دون حواجز ولا نظارات، وأن تقوم على نص كامل أو أقرب ما يكون من الكامل، لا على نص ناقص أو أقرب ما يكون من الناقص.
ثانياً: أن تقوم هذه الدراسة على نص كامل ومعد علمياً، توثيقاً وتحقيقاً وتكشيفاً.
ثالثاً: أن تعد كل لوازم الفهم للنص والاستنباط السليم من النص، مقالاً ومقاماً.

والإنجليزي والهولندي والألماني... ثم بعد ذلك نبتت نابتة من أبناء جلدتنا تبنت ذلك، إما أنها تكونت وتشكلت شخصيتها العلمية التراثية في الغرب نفسه، في جامعاته وفي أحضان الاستشراق نفسه، وإما أنها تكونت في بيئتنا بعد حين، حينما استطاع الاستشراق أن يؤسس عدداً من الجامعات، ويكون له الحضور الكبير المؤثر والفعال في تلك الجامعات؛ هذه الجهود تعتبر القراءة الأولى في مجموعها، إذ نحت منحى واحداً، واتجهت وجهة واحدة سواء في الأصل أو في الفرع. ثم جاءت مرحلة أخرى ـ بعد ذلك ـ ظهرت خلالها اهتمامات أخرى وجهود أخرى بوجهة أخرى صنفناها ضمن:

٢ ـ القراءة الثانية؛ كانت الأولى هي الأولى وكانت هذه هي الثانية، قراءة قام بها شرق الغرب ممثلاً أساساً في روسيا، ثم فيمن تشبع ـ كذلك ـ بنفس الفكر وبنفس الطريقة السابقة، إما أنه فعلاً أقام بالجامعات الروسية، أو في معاهد تكوين الأطر في العالم الثالث، فاصطبغ بما اصطبغ به، أو صبغ بما صبغ به، ثم عاد، أو أن بعض المستشرقين ـ كذلك ـ اهتموا بجوانب متعددة في معاهد الاستشراق، كثير منهم بدأوا مبكرين ثم فشا أمرهم في عدد من المؤلفات، ثم في عدد من الرؤى صدرت ثم شاعت وذاعت، هذه الجهود بصفة عامة تصنف ضمن القراءة الثانية.

كانت النظارات في الأولى زرقاء تقريباً، وصارت في الثانية حمراء، ولم تستطع إحدى القراءتين أن تتخلص من حالها، لطبيعة المصدر ولطبيعة المرحلة، ولذلك قرئ تراثنا في العصر الحديث قراءتين: قراءة كان لغرب الغرب، ومن لف لفه من أبناء جلدتنا، قصب السبق، وقراءة كان لشرق الغرب، ومن لف لفه من أبناء جلدتنا كذاك، الريادة والقيادة؛ وتنتظر الأمة

وينتظر منها قراءة لذاتها بذاتها، قراءة بدون نظارات، لا زرقاء ولا حمراء، قراءة من الداخل وليس من الخارج، قراءة من صلب الأمة الحضاري، قراءة ليس من السائحين أو أدلة السائحين، وليست من المبتورين، بل من الموصولين حضارياً، إنها قراءة الذات للذات بالذات من أجل تقويم بالذات وإعادة بناء الذات»[١].

لقد حاولنا ـ في هذا المبحث ـ تبيان بعض خلفيات القراءة المصطلحية للتراث وأهميتها المعرفية والحضارية، لما للمسألة المصطلحية ـ عموماً ـ من أثر في ماضي الذات، من داخل رؤية مؤسسة على علاقة الفهم فالتقويم فالتوظيف، وأثر ـ كذلك ـ في حاضر الذات، باعتماد رؤية تقوم على علاقة الاستيعاب فالتواصل فالتوحد؛ ثم أخيراً، أثر في مستقبل الذات، من داخل رؤية تتشكل من علاقة مستشرقة لآفاق مصطلح المستقبل، تلك التي تقوم على ضرورة الإبداع المصطلحي والاستقلال المصطلحي والتفوق المصطلحي[٢]، وسأحاول ـ بحول الله تعالى ـ في المطلب الثاني من هذا المبحث، التطرق إلى هذه النقطة ضمن دائرة المحور العام الذي اخترت الكلام عنه، وهو «القراءة بمنهج الدراسة المصطلحية»، ممثلاً بنموذج الدكتور الشاهد البوشيخي، صاحب أكبر مشروع في الدراسة المصطلحية، الحريص على إنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات العربية، ضمن خطة علمية يديرها ضمن فريق عمل يسهل على تسييره (معهد الدراسات المصطلحية).

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر بتفصيل ما كتبه الشاهد البوشيخي في دراسة له في موضوع: «نحو تصور حضاري شامل للمسألة المصطلحية)، مجلة «دراسات مصطلحية»، ع: ٢/٢٠٠٢، ص٦٧ ـ ٨٤.

المطلب الثاني

القراءة بمنهج الدراسة المصطلحية

نموذج الشاهد البوشيخي

يظهر واضحاً، من حصيلة ما تقدم، أن الدراسة المصطلحية، بصفة عامة، تتحرك في اتجاهين رئيسيين ومتكاملين في نفس الوقت؛ أحدهما تنظيري ـ تشريعي، وثانيهما تطبيقي ـ عملي، مثلها مثل كل ميدان معرفي يتوخى ترسيخ ذاته في ميدان البحث العلمي الرصين، وتمثل القواعد الضرورية للقيام على الأرضية الصلبة التي تضمن له، حاضراً ومستقبلاً، تحقيق المشروع العلمي الذي يتبناه، والذي لا يقتصر، في نظرنا، على إلحاق نوع من التطور في المجال المعرفي ذاته فقط، بقدر ما يتوخى الولوج إلى حياة الأمة، بل والإنسانية جمعاء، ليحقق فيها نوعاً من التغيير والتجديد، بدءاً من تجديد فهمها للذات، وانتهاء بتأصيل رؤيتها للحاضر والمستقبل.

وإذ أذهب إلى هذا الحد من الاعتقاد بكون الدراسة المصطلحية مشروعاً علميّاً ضخماً انبثق من هموم الانشغالات العلمية وآفاقها، فلأننا نعرف تمام المعرفة ـ ومن خلال نظرنا في الحيثيات المؤسسة لهذا الطموح المعرفي ـ أن المشروع هو، في بداية الأمر ونهايته، سلوك يزاوج بين مطلب التفكير العلمي الرصين المؤسس على فقه العلوم، وبين الفقه الحضاري الذي يملك قوة الإبصار الحضاري المطلوب في زمننا المحكوم بإسار الارتهان والاستتباع في كل شيء؛ الأمر الذي يجعل منه مشروعاً واضح الخلفية والأهداف؛ يحس خلالها الباحثون برغبة قوية في فك قيود التبعية للمفاهيم، وتجاوز التبني العشوائي لها، ومن ثم الإسهام، بكل قوة علمية، في خطة إعادة الاعتبار إلى الذات، بالوثوق في قدرتها على الإبداع، وقابليتها ـ ومن ثمَّ ـ لبناء فقه منهجي يمنح الأمة إمكان تجاوز عتبة التبعية المنهجية والمفاهيمية من جهة، وتأصيل إبداعها في هذا المجال

من داخل الذات، ماضياً وحاضراً، من جهة أخرى، حتى تكون على استعداد متكامل للتعامل مع ما تنتجه العلوم والمعارف الإنسانية؛ إذ لا يمكن البتة الحديث عن القدرة على الوقوف في وجه الاختراق الثقافي ما لم تكن الذات قد كونت لنفسها قواعد التحصين والمناعة من الداخل.

من هنا برز مشروع القراءة الثالثة للتراث، إسهاماً في مسيرة إعادة منح الذات القدرة على إعادة النظر في قدراتها الداخلية، ومن ثمّ التعرف على شروط وإمكانات العودة إلى مسار البناء الحضاري، استئناساً بمعطيات السابقين من هذه الأمة وتجاوبهم وممارساتهم؛ ذلك أن مجابهة ضغوط الغير وتحدياته؛ لا تكون إلا بامتلاك شروط الممانعة وآليات التصدي أولاً، والإبداع والعطاء البديل ثانياً؛ ولعل في مقدمة ذلك معرفة الذات وقدراتها وإمكاناتها لدخول معركة إعادة الاعتبار لهذه الأمة، وكل ذلك أساس معرفة الهوية: من نحن؟ وكيف نكون كما نريد نحن لا كما يرسم ملامح شخصيتنا الغير، الذي نعرف حجم ومقدار موقفه منا؟.

يقول الدكتور الشاهد البوشيخي، وهو يتحدث عن مشروع الدراسة المصطلحية في علاقته بالفقه الحضاري المطلوب: «إن الدراسة المصطلحية مشروع علمي وضرورة حضارية: هي مشروع علمي لأنها تهدف إلى تذليل العقبة الكأداء؛ عقبة إنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات العربية، الذي هو خطوة الخطى في الطريق إلى المعجم التاريخي للغة العربية، وهي ضرورة حضارية؛ لأنها تتعلق ماضياً بفهم الذات، وحاضراً بخطاب الذات، ومستقبلاً ببناء الذات؛ ولن تستطيع الأمة العودة شاهدة على الناس؛ كما هو مقتضى التكليف ولا الشهود الحضاري المنتظر؛ إلا بعد الاستيعاب التام لما كان وما هو كائن، وتحليله وتعليله ثم التركيب الصحيح لما ينبغي أن يكون انطلاقاً مما كان؛ والدراسة المصطلحية مفتاح كل ذلك، فللفهم السليم لا بد من فهم المصطلح، وللتعليل السليم والاستنباط السليم لا بد من فقه المصطلح، وللتقويم القويم والتركيب

الصحيح لا بد من ضبط المصطلح»[١].

هكذا يتبين أن ثمة إحساساً ـ لدى الدكتور الشاهد البوشيخي ـ بخطورة وضع المصطلح في بنية الثقافة العربية الإسلامية، وشعوراً بالرغبة الأكيدة في الإسهام العلمي الجاد في بلورة برنامج عمل يرشد السائرين في درب إعادة الثقة للذات المبدعة حتى تنهض بهذا المشروع العلمي الضخم؛ وهو شعور تكون لديه من داخل رؤيته الخاصة للفقه الحضاري الذي يأخذ على عاتقه جملة من الترتيبات المعرفية ذات الصفة المنهجية، حتى تكون قراءة الواقع الراهن قراءة متفقهة ومستنيرة ومسترشدة، قادرة على تغيير الحال وبلوغ المقاصد.

من هنا العلاقة المتينة الموجودة بين دعوته إلى النهوض بمشروع الدراسة المصطلحية الهادفة إلى إنجاز (المعجم التاريخي للمصطلحات العربية)، وبين الفقه الحضاري الذي يحوي هذا الطموح العلمي الشاق. يقول في إحدى محاضراته التي ألقاها في ندوة (المعجم العربي) التي أقامها مجمع اللغة العربية بدمشق، وهو يتحدث عن موجبات البحث في مشروع (المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية): «إن الأمة اليوم في مرحلة اختبار واختمار؛ اختبار لقدرتها على البقاء مع شدة البلاء، واختمار لقدرتها على تحمل البلاء من أجل البقاء؛ ولن يعينها في الاختيار وعلى الاختمار مثل العلم، تستوعب ما كان منه، وما هو كائن، لتؤسس ما ينبغي أن يكون.

إن التحدي الحضاري الحالي للأمة يهددها تهديداً حقيقياً بالفناء، وإن التصدي الحضاري المكافئ له لن يكون، أو يمكن، بغير إعادة بناء الذات، ولا سبيل إلى إعادة بناء الذات بغير الانطلاق من التراث[٢]، ولا

---

(١) مصطلحات نقدية، ص٣.

(٢) يقصد الشاهد البوشيخي بالمصطلحات العلمية «تلك الألفاظ التي تسمى مفاهيم =

سبيل إلى التراث بغير مفتاحه الذي هو المصطلحات، وبما أن التراث ممتد في الزمان والمكان والإنسان، فإن ضرورة فهمه ـ على سعته ـ من أجل الاستيعاب، فالتقويم، فالتوظيف، تقتضي إيجاد معجم تاريخي شامل كامل لمفاتيحه التي هي المصطلحات، فإذا أضيف إلى ذلك أن هذا التراث ـ وإن قرئ مرات ـ لما يقرأ بعين الذات، مما دعا إلى المناداة بضرورة القراءة الثالثة للتراث، تخليصاً له من آثار النظرات الزرقاء لغرب الغرب، وآثار النظرات الحمراء لشرق الغرب»[1].

= معينة، في أي علم من العلوم، بأصنافها الثلاثة: العلوم الشرعية، والعلوم الإنسانية، والعلوم المادية، في أي عصر من الأعصار، وفي أي مصر من الأمصار، ولدى أي اتجاه من الاتجاهات، وفي أي تخصص من التخصصات.

وغني عن البيان أن المصطلحية هنا تصدق على اللفظ في أي مرحلة من مراحل حياته المصطلحية، منذ الاقتراح حتى الاستقرار. ينظر بتفصيل: «مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية»، مجلة دراسات مصطلحية، عدد ١/٢٠٠١، ص٨١.

(١) يقول الشاهد البوشيخي معرفاً التراث وأنواعه: «هو كل ما ورثناه عمن سلفنا من هذه الأمة منذ إخراجها إلى الناس حتى الآن؛ فإذن هو نوعان كبيران:

أ ـ نوع هو وحي خالص، لا تشوبه شائبة، هو كتاب الله ﷻ وبيانه السنة الصحيحة (...) وهو أثمن شيء في هذا الذي ورثناه، أثمن شيء على الإطلاق، وهو أساسه ومنطلقه.

ب ـ ونوع هو ما أنتجه المسلمون نتيجة التفاعل مع ذلك الكتاب نفسه، ومع تلك السنة وكذلك نتيجة تفاعلهم مع الكون من حولهم ومع الناس، وأهم ما في هذا التراث هو التراث المكتوب، هذا التراث، بمعنى النتاج أو الإنتاج، عام يدخل فيه كل العمران تقريباً، ولكن ما يبقى ويستمر، ويتركز فيه مضمون ما سواه، ويكون قابلاً لأن يفهم ويقوم ويستفاد منه، ويستعاد به البناء، هو أساساً ـ أقول أساساً ـ إنما هو المكتوب.

ينظر ورقة: «ضرورة القراءة الثالثة للتراث وشروطها»، مرجع سابق.

مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية، ص١١، ١٢. وانظر ذلك: نصوص المصطلح النقدي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، ص٥، ٦.

هكذا يتشكل، إذاً، خطاب المسألة المصطلحية داخل خطاب المسألة الحضارية كما يقدمها الدكتور الشاهد البوشيخي، فالمصطلح، وإن كانت مشكلته[1] ذات صبغة علمية محضة، فإنه لا يخرج عن دائرة المسألة الحضارية التي تعكس ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ وجهاً من وجوه مقاربة إمكانات العودة بالأمة إلى الشهود الحضاري الذي به تتميز عن باقي الأمم والشعوب. يقول، وهو يعالج نسقية العلاقة الموجودة بين المسألة

(١) يقول الشاهد البوشيخي في سياق الحديث عن الإشكال المصطلحي: «الإشكال المصطلحي إشكال عظيم، لا يقدره قدره إلا الراسخون في العلم، وقد كان هم النبوات، منذ آدم ﷺ، تسمية الأشياء بأسمائها، وضبط كلمات الله ﷻ لكيلا يعتريها تبديل أو تغيير، والدين، مذ كان، تعريف وتثبيت لمفاهيم المصطلحات الأساسية التي يقوم عليها التصور الصحيح للكون والحياة والإنسان، وما خطوط الكفر والفسوق والعصيان إلا زوايا انحراف عن ذلك التصور لدى الإنسان، ولو أن بني آدم أقاموا المصطلحات، وأتموا الكلمات، ولم يغيروا خلق الله، ودين الله، لما احتاجوا إلى كل هؤلاء الرسل والأنبياء والصديقين والشهداء، لردهم إلى الفطرة، وإعادتهم، بعد أن عبثوا بالأسماء، إلى حقّ الأسماء.

والأمة اليوم، وهي على عتبة تجديد النطق بالشهادتين، تعاني من أمر المصطلح ما تعاني:

تعاني من أمر المصطلح الأصل، المصطلح الذي به قامت، وعليه قامت، وله قامت، المصطلح الذي به كانت الأمة الوسط، وبه كانت خير أمة أخرجت للناس (. . .) مصطلح القرآن والسنة البيان، لا تفهمه حق الفهم، ولا تقوم به، أو عليه، أو له، ولا تقيمه، كما أمرت صدقاً وعدلاً، كما ينبغي له.

وتعاني من أمر المصطلح الفرع، الذي يمثل خلاصة تفاعلها مع التاريخ وفي التاريخ، المصطلح الذي يمثل كسبها وإسهامها الحضاري، في مختلف المجالات (. . .).

وتعاني من أمر المصطلح الوافد، الذي يمثل فيضان الغرب وطوفانه الذي أغرق أغلب أجزاء الأمة، ولا سيما في العلوم المادية والعلوم الإنسانية، نتيجة هبوطها وارتفاعه (. . .).

فالإشكال المصطلحي في الأمة اليوم عميق وخطير ودقيق؛ لأنه يتعلق ماضياً بفهم الذات، وحاضراً بخطاب الذات، ومستقبلاً ببناء الذات. ينظر: «قول المصطلح»، مجلة دراسات مصطلحية، عدد١/ ٢٠٠١، ص٥، ٦.

المصطلحية والشهود الحضاري للأمة: «فموقع الأمة هو الشهادة على الناس، وهو جعل من الله رب الناس ملك الناس إله الناس، كما جعل آدم في الأرض خليفة (. . .) ولا شهادة بغير أهلية للشهادة، ولو في الأمور الصغيرة (. . .) فكيف بالشهادة على الناس، كل الناس؟ وشروط الأهلية في الآية[١] أولاً: أن تكونوا أمة؛ ولا أمة بغير وحدة ما يُؤمُّ، ولا وحدة من يَؤُمُّ ومن يؤم؛ إذ مدار الأمر كله في اللغة على القصد، ومدار الأمة كلها على الوحدة في ذلك القصد. ثانياً: أن تكونوا وسطاً، ولا وسطية بغير خيرة (. . .) ولا خيرة بغير قوة وأمانة (. . .) وإنما توسد الأمانة للأقوياء لا للضعفاء (. . .) ومع ذلك فكل ذلك لا يكفي لأداء الشهادة، إذ لا بد من الشهود، أي: الحضور لأداء الشهادة، وحين تكون الشهادة بالخيرة، أي: بالحال أساساً قبل المقال، ومن أمة لا من أفراد، وعلى الناس جميعاً لا من بعضهم؛ فإن الشهود والحضور لا بد أن يكون حضارياً؛ أي: حضوراً بالإمامة في كل المجالات، وعلى جميع المستويات، وفي كل الأوقات. هذا الشهود الحضاري، هذا الموقع العلي، كيف يتصور المسير والمصير إليه من هذا الواقع الدني؟ كيف تنتقل الأمة الشلاء من مشهودية الواقع إلى شاهدية الموقع؟ (. . .) إنه لا بد من منهج لفهم الذات لاكتشاف الذات، ولا بد من منهج لخطاب الذات لتوحيد الذات، ولا بد من منهج لتجديد الذات لشهود الذات على غير الذات، وكل ذلك مما يدخل في التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية، ويسهم ـ بكفاءة وقوة ـ في حل معضلاته المنهج العام والخاص للدراسة المصطلحية»[٢].

في سياق هذا الطموح العلمي ـ الحضاري، تندرج بحوث الدكتور

---

(١) يقصد قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٢].

(٢) «نحو تصور حضاري»، ص٧٨ ـ ٨٠.

الشاهد البوشيخي ومحاضراته وإسهاماته في إدارة أكبر مشروع معجمي عربي، وعقد المدارسات العلمية لشرح نظرية القراءة الثالثة للتراث، وتوفير المحيط العلمي الذي يخول للباحثين في قضايا التراث إمكانات الإسهام في هذا المشروع الذي من أهدافه البعيدة: فهم التراث من جهة، وتجديد بناء الذات من جهة أخرى؛ إذ مفتاح التراث هو المصطلحات، وأول التجديد قتل القديم فهماً؛ ذلك أن التراث ـ كما يقول ـ إنما يدرس للبناء به وعليه فيما هو آت، كما أن «هذا المعجم ليس هو النهاية وإنما هو البداية، به تبدأ المراجعة بمصطلح الماضي، وبنتائجه تبدأ المواجهة لمصطلح الحاضر، وعلى أساسه يتم ما هو أهم من ذلك، وهو بناء مصطلح الغد؛ ذلك المصطلح الذي تتلخص علاقته بمستقبل الذات في ثلاث:

١ ـ ضرورة الإبداع المصطلحي لبناء ذات المستقبل أو مستقبل الذات؛ ولا إبداع مصطلحي بغير الإبداع العلمي، وإنما يُسمَّى من ولد، ولا ولادة طبيعية بغير أبوين: اللغة الأم والتراث الأب؛ وإنما يأكل ذئب التاريخ من اجتهادات الأمم القاصية.

٢ ـ ضرورة الاستقلال المصطلحي لحوار الذات لغير الذات، ولا استقلال للمصطلح بغير استقلال مفهومه.

٣ ـ ضرورة التفوق المصطلحي كماً وكيفاً، لشهود الذات على غير الذات،ولا تفوق للمصطلح بغير تفوق أهله، وإن السماء لا تمطر تفوقاً ولا إمامة حضارية، بل لا بد من السبق في عالم الأسباب، وإتيان البيوت من الأبواب»[١].

يظهر ـ مما سبق تقديمه ـ أن مشروع الدراسة المصطلحية، الذي يتبناه الدكتور الشاهد البوشيخي في دائرة الاهتمام الكبير بمسألة الشهود

---

(١) مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية، ص١٧.

الحضاري للأمة، جزء من المكونات الأساسية للقراءة السليمة للنص التراثي والتقويم الصحيح لخطابه؛ فقد تأسس هذا الاختيار المنهجي، في باب التعامل مع التراث، من خلال النظر في واقع الذات بغية الوصول إلى تأسيس الدعامات الرئيسة للموقع المطلوب لهذه الذات: موقع الشهود الحضاري، وقد تساءل خلالها سؤالاً مؤصلاً ومؤسساً ـ في نفس الوقت ـ للقراءة الثالثة للتراث، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، حيث قال: «أفما آن الأوان بعد لنقرأ أنفسنا بأنفسنا، ونكتشف ذاتنا ونقومها بمحض إرادتنا، وفي حضور الحظ الأوفى والأهم من تراثنا؟ أفما آن الأوان بعد لمراجعة شاملة تنقل التراث من الغيبة إلى الشهادة؟ وتخرج منه ـ بعد تمزيق كل الخرق عنه ـ اللؤلؤ والمرجان؟ أفما آن الأوان بعد الإقامة الشخصية النصية للقرون الأولى في مختلف العلوم والفنون، وتأسيس الدرس العلمي والتاريخ العلمي على أساس علمي؟ أفما آن الأوان بعد لتعطى قضية المصطلحات في مختلف التخصصات ما تستحقه من عناية وبحث؛ مع أنها الخطوة الأولى للفهم السليم الذي عليه يُبنى التقويم السليم فالإقلاع السليم؟ أفما آن الأوان بعد [أخيراً] للحسم في قضية الموروث الثقافي نصاً ومصطلحاً؛ فنعرف بالضبط ما هو كائن، لنعرف، بالضبط، ما ينبغي أن يكون؟»[1].

تكشف هذه التساؤلات ـ التي تدوي في أعماق الهم المعرفي والمحنة الحضارية المحترق بهما كل باحث تشغله شؤون أمته ومشاكلها، ماضيها وحاضرها ومستقبلها ـ عن عمق الإحساس بقضية المصطلح وأهميته في الحياة العلمية والفكرية والثقافية؛ فهو أساس تحصين قراءتنا وفهمنا وتقويمنا وإعمالنا لتراثنا؛ وبذلك ـ كما أكدنا في السابق ـ تكون الدراسة المصطلحية من أهم المداخل لفهم النص التراثي وتحليل بُنيته ومعرفة دلالته

(١) انظر بتفصيل كتابه: مصطلحات نقدية، ص٢.

ومقاصده، من حيث كونه أحد أشكال الخطاب المعرفي والثقافي؛ إذ النص المحكوم بعصره وتاريخه، محكوم ـ كذلك ـ باصطلاحاته التي تشكلت داخل نسق حضاري لا يمكن البتة القفز عليها أو تجاوزها. يقول الدكتور الشاهد موضحاً: «إن الاهتمام بالمفاهيم المكونة للذات ينبغي، بل يجب أن يكون على رأس الأولويات، ولا قيمة لاهتمام في ميزان الغد الحضاري المنتظر، ما لم يؤسس على العلمية أولاً، ثم على المنهجية ثانياً، ثم على التكاملية، شرطاً في السير الراشد، ثالثاً»[١].

إن الدرس المصطلحي، بهذا المعنى، مقدمة لا مفر منها لما يخوله للباحثين من إمكانات إلقاء الضوء المطلوب والكافي على تراث الأمة حتى تصح القراءة والتقويم والإعمال، وإلى جانب ذلك، يتيح لنا هذا الدرس إمكان متابعة عوامل الفصل والوصل بين الأثر العقدي في حياة المتقدمين وبين نشاطهم المعرفي والعلمي في إطار هذا التراث، وامتداداً إلى العصر الحاضر؛ حيث قامت القوى الاستعمارية، ولا تزال، بوظيفة تعميق الانفصال عن الماضي وتغريب المنهج وتضبيب الرؤية، والدفع بالإنسان العربي إلى القبول بالحياة الفصامية، مدخلاً ـ في اعتقادها ـ للمعاصرة والحداثة المزعومة.

وإذا كان الدكتور عماد الدين خليل يلح ـ في معرض حديثه عن المخطط العام لإسلامية المعرفة في مجال علم التاريخ ـ على أن تاريخنا «في حاجة ماسة إلى طبقة جديدة من المؤرخين يعيدون عرض هذا التاريخ وتحليله بكل حيويته، وتدفقه وامتداداته الأفقية والعمودية وعناصره الظاهرة والباطنة؛ مما سيتيح، بلا شك، فهماً أعمق لهذا التاريخ، وإدراكاً أشد تركيزاً لعناصر تطوره، ورؤية أكثر وضوحاً لخطوط سيره ومنعطفاته الفاصلة»[٢].

---

(١) نظرات في المصطلح والمنهج، ص١٠.
(٢) عماد الدين خليل: مدخل إلى إسلامية المعرفة، ص٧٥.

أقول: إذا كان عماد الدين خليل يلح على هذه الخطوة العلمية العاجلة؛ فإننا نلح من جهتنا ـ مع الملحين من أبناء هذه الأمة الغيورين على هويتها وشخصيتها؛ على ضرورة ضبط قراءة هذا التاريخ الذي لا غنى لنا عنه؛ لأنه يمثلنا، بل ويمنحنا إمكان رؤية مسار تشكل أمة صنعها القرآن الكريم، باعتماد ضوابط منهجية، لعل في مقدمتها الضابط الاصطلاحي؛ الذي به تفهم النصوص التي أنتجت في سياق حضاري لا قدرة لنا على التعامل معه إلا من خلال فهمه من داخل نصوصه؛ فـ «ـالمصطلح عنوان المفهوم، والمفهوم أساس الرؤية، والرؤية نظارة الإبصار التي تريك الأشياء كما هي، بأحجامها وأشكالها وألوانها الطبيعية، أو تريكها على غير ما هي، مصغرة أو مكبرة، محدّبة أو مقعرة، مشوهة النسق أو الخلقة أو ملونة بألوان كالحمرة والزرقة، وما عهد قراءة الغرب بعينيه لتراثنا ببعيد، وما أثر نظارتيه الزرقاء والحمراء فينا بخفي»[(١)].

على هذا الأساس، تفتق الاهتمام العلمي بالمسألة المصطلحية إسهاماً في مشروع تسهيل قراءة النص التراثي من خلال تحديد مصطلحاته التي هي مفتاحه الأساسي؛ الشيء الذي يستوجب النظر إلى واقع الاهتمام المصطلحي في الأمة اليوم من هذا الموقع، وهو اهتمام، كما قال في إحدى ورقاته، «قد ولى وجهه كلية أو كاد، شطر المصطلح الوافد، لا تشذ ـ أو لا تكاد تشذ ـ عن ذلك مؤسسة أو فرد من مجامع إلى جامعات، ومن معاهد إلى لجان ومنظمات، كلها تتسابق، بتنسيق أو بدون تنسيق، متنافسة في تلقي المصطلح الوافد، ومن رجالها من يستقبله استقبال الفاتح المنقذ بقلبه وقالبه، معنى ومبنى، ومن رجاله من يلبسه الزيّ العربي كيفما كان لاعتبارات شتى، دون أي مس لمفهومه، ومن رجالها ـ وهم القلة النادرة ـ من يقفونه في حدود الأمة الحضارية للسؤال، والتثبت من الهوية، وحسن

---

(١) انظر بتفصيل: نحو تصور حضاري شامل للمسألة المصطلحية، ص٧٦.

النية، ودرجة النفع؛ وقد يتعقبونه في مختلف المجالات والتخصصات التي قد يكون قد عشش فيها، أو باض وفرخ بغير حق.

أما الاهتمام بمصطلح الذات، الذي هو خزان الممتلكات، والذي يجب أن يكون على رأس الأولويات، فلا يكاد ـ للأسف ـ يحظى بأدنى التفات؛ وذلك وحده دليل على أن الأمة لما تقدر أمر المصطلح قدره، ولما تفقه طبيعة الإشكال المصطلحي، ولما تتصور المسألة المصطلحية التصور المطلوب»(١).

إن ثمة حاجة ماسة ـ إذاً ـ إلى الاهتمام بالمسألة المصطلحية عموماً والمصطلح التراثي على وجه الخصوص؛ إذ الأمر في المصطلح، في وقتنا الحاضر، ليس فقط في الاهتمام بما يجد منه، بل ينبغي، كذلك، وضع ضوابط لرعاية المصطلحات القديمة في لغتنا، والحرص على ربط العلاقات الحميمة بين المؤلفين القدامى والباحثين المحدثين لفهمها على وجهها الصحيح دون توجيه، حتى لا يقع الانحراف بنصوص التراث عن أغراضها، ويتسرب الخطأ إليها في فهم ما اصطلح أصحابها عليه في زمانهم لأغراضهم العلمية وحقائق المعاني في نفوسهم، فيكاد يحتاج كل تأليف من تآليف أسلافنا إلى معجم لغوي واصطلاحي بآخره، لتمييز ما يختلف من ألفاظه وتراكيبه به عن غيره في عصره أو قبله، وسيساعد ذلك ليس، فقط، على ظهور العلم والإنصاف للمتقدمين في فهم مقاصدهم وتحقيق أغراضهم، ولكنه سيساعد أيضاً على صيانة اللغة من تعابث بعض المتدخلين لتفريغها من أهميتها الدينية والتراثية التي تغبطها عليها كثير من اللغات الحديثة، بسبب ما تربطه من لحمة قوية آنية وزمنية بين المتكلمين بها، وسائر المؤمنين بكتاب نبيها الكريم، عليه الصلاة والسلام(٢).

---

(١) المرجع نفسه، ص٦٩.

(٢) المنجي الكعبي: «العربية ومشكل الوضع والاصطلاح»، ص٦٢٧.

من هنا يتبين لنا جميعاً، وكما يقول الشاهد البوشيخي، أن العلم «شرط صحة في وجود هذه الأمة، وأنه لا علم بدون فهم، ولا فهم بدون تذليل عقبة المصطلح، ولا تذليل لعقبة المصطلح بغير منهج قادر على اقتحام العقبة؛ وذلك هو منهج الدراسة المصطلحية»[(١)]؛ التي تعني ـ فيما تعنيه ـ «ضرباً من الدرس العلمي لمصطلحات مختلف العلوم، وفق منهج خاص، بهدف تبين وبيان المفاهيم التي عبرت، أو تعبر عنها تلك المصطلحات، في كل علم، في الواقع والتاريخ معاً»[(٢)].

وإذا كانت الدراسة المصطلحية ـ بصفة عامة ـ تدل على البحث «في المصطلح لمعرفة واقعه الدلالي؛ من حيث مفهومه وخصائصه المكونة له، وفروعه المتولدة عنه، ضمن مجاله العلمي المدروس به»[(٣)]، فإنها ـ بمعناها الخاص ـ «تدل على تناول المصطلح بإعمال الذهن في نصوصه، قصد الكشف عن واقعه الدلالي والاستعمالي، كشفاً يجعله محدد المعاني والخصائص والعلاقات والضمائم، ومعالجة ما يتعلق به من قضايا ومسائل»[(٤)]؛ وهي ـ بهذا ـ تصبح منهجاً لدراسة المصطلح، ولعل هذا ما يفصح عنه أحد العاملين داخل الميدان المصطلحي، الذي ذهب إلى أن الدراسة المصطلحية هي «منهاج عمل يحصر ويصف استعمالات واصطلاحات علم ما في نص من نصوص ذلك العلم»؛ وهي بذلك «استخراج اصطلاحات نص من نصوص علم ما وتحليل استعمالاتها، ثم تعليل معانيها، وتصنيفها بحسب شواهد النص نفسه من أجل تعريف المفاهيم التي تدل عليها تلك الاصطلاحات»[(٥)].

---

(١) انظر بتفصيل ندوة «الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية» ١/ ١٨.

(٢) الشاهد البوشيخي: نظرات المصطلح والمنهج، ص١٥.

(٣) فريد الأنصاري: «منهجية دراسة المصطلح التراثي» ضمن ندوة: نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، ص١٧٩.

(٤) مصطفى اليعقوبي: تعقيب في نفس الندوة، ص٢٤٦.

(٥) إدريس الفاسي: المرجع السابق، ص٢٣٥.

وعلى الجملة، يمكن تعريف الدراسة المصطلحية بكونها ـ إجمالاً وكما قالت إحدى الباحثات في المصطلح القرآني والحديثي ـ «دراسة منهجية جامعة تتبين مفاهيم المصطلحات من نصوصها، وتتبين المقولات الدلالية الذاتية للمصطلح، وامتداداته داخل النسيج المفهومي للنص عبر ضمائمه واشتقاقاته، والقضايا الموصولة به»[١].

تمدنا التعريفات السابقة، لبعض العاملين في حقل الدراسة المصطلحية، بعض إمكانات الاقتراب من هذا المفهوم الجديد الذي أريد له أن يسهم في إنجاز القراءة الثالثة للتراث، لتسهيل عملية إنجاز القراءة بعين الذات لتراثنا، بدل إعلان العجز في باب صناعة المنهج والمصطلح، وعليه، فإن للدراسة المصطلحية ـ كما يذهب إلى ذلك الشاهد البوشيخي ـ أهمية كبرى في مجال البحث العلمي والمعرفي، نذكر منها على وجه الخصوص:

أولاً: موضوعها الذي هو المصطلحات، ولا سبيل إلى استيعاب أي علم دون فهم المصطلحات، ولا سبيل إلى تحليل وتعليل ظواهر أي علم دون فقه المصطلحات، ولا سبيل إلى تجديد أي علم دون تجديد المصطلحات أو مفاهيم المصطلحات.

ثانياً: هدفها الذي هو تبين وبيان مفاهيم المصطلحات، وإنما مدار الأمر على البيان والتبين: تبين المراد بدقة من ألفاظ أي علم، في واقعه، وعبر تاريخه، ولدى ممثليه. أفراداً وطوائف، وبيان المراد منها بدقة كذلك للناس، في الواقع والتاريخ معاً، ولدى الأفراد والطوائف الممثلة جميعاً.

ثالثاً: منهجها الذي هو الدراسة المصطلحية للمصطلحات، وهذا الذي يكمن فيه سر الصناعة كما يقال، وهذا الذي يمكن اعتباره مفتاح

---

(١) فريدة زمرد: مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف، ص٨٨.

المفاتيح، ما دامت المصطلحات بالنسبة إلى العلوم هي المفاتيح، فهو الذي به يتم رصد التطور الدلالي لمصطلح ما، وتاريخه؛ وهو الذي به ـ أثناء ذلك ـ يتم التبين والبيان للمفاهيم؛ إذ بدراسة النصوص التي ورد بها مصطلح ما، دراسة معينة يحصل التبين، وبعرض نتائج تلك الدراسة على نمط معين يحصل البيان، وبهما معاً متلازمين متكاملين، يتحقق الهدف المتوخى من الدراسة المصطلحية.

فهو منهج قائم بذاته في الدرس؛ يعتمد العلمية بشروطها في الوسائل، من الاستيعاب إلى التحليل فالتعليل فالتركيب؛ ويعتمد التكاملية حسب أولوياتها في المراحل من الوصفية إلى التاريخية فالموازنة فالمقارنة؛ ويكمن تطبيقه بحسب الظاهر على كل مصطلحات العلوم في كل التخصصات.

رابعاً: إشكالاته التي تثيرها في عدد من المجالات، وأهمها:

أ ـ إشكال معضلة إعداد النص؛ ذلك بأن الدراسة المصطلحية تقوم على نصوص، وقاصمة الظهر بالنسبة للمصطلحي هي انعدام الإعداد العلمي للنصوص.

ب ـ إشكال معضلة قراءة النص؛ ذلك بأن أمتنا، وهي تحاول أن تصحو من رقدتها التاريخية منذ قرنين، قرئ تراثها قراءتين: قراءة كان لغرب الغرب فيها، ومن لف لفه من أبناء جلدتنا، قصب السبق؛ وقراءة كان فيها لشرق الغرب فيها، ومن لف لفه منا، حظ الرائد القائد؛ فوجب ـ كما يؤكد ـ أن نقرأ أنفسنا بأنفسنا، وهي القراءة الثالثة للتراث؛ أي: القراءة الصحيحة للتراث.

جـ ـ إشكال معضلة المنهج؛ ومشكلة المنهج ـ كما يقول: ـ هي مشكلة أمتنا الأولى، ولن يتم إقلاعنا العلمي ولا الحضاري إلا بعد الاهتداء في المنهج للتي هي أقوم.

خامساً: ضرورتها الحضارية بالنسبة للذات[١].

وحتى يتحقق المطلوب، ويصل الباحثون إلى المرغوب، الذي هو إنجاز المعجم التاريخي للغة العربية، ثم تحديد المعالم الكبرى لمنهجية العمل داخل حقل الدراسة المصطلحية؛ خاصة وقضية المنهج هي أم القضايا، ومشكلته «هي مشكلة أمتنا الأولى»[٢] ـ كما يقول الدكتور الشاهد البوشيخي ـ و«عبثاً نحاول إصلاح الحال قبل إصلاح العمل، وعبثاً نحاول إصلاح العمل قبل تجديد الفهم، وعبثاً نحاول تجديد الفهم قبل تجديد المنهج، وإن تدبراً يسيراً لأول ما نزل من الهدى ـ هدى الله جل وعلا ـ يرشد إلى أن قراءة بمنهج معين، لتحصيل فهم معين، هي أول الطريق وشرط البدء (. . .) فالمنهج الراشد ينتج العلم النافع، والعلم النافع ينتج العمل الصالح، والعمل الصالح ينتج الحال الصالح، أو الحياة الطيبة»، ولذلك، فإن ما أصاب المسلمين اليوم، كما يقول، «هو قطعاً بما كسبت أيديهم (. . .) وما كسبت أيديهم هو قطعاً بسبب تغيير طرأ على ما بأنفسهم (. . .) وما طرأ من تغيير على ما بأنفسهم هو قطعاً بسبب فساد ما في منهج تلقيهم (. . .)، وبما أنه لا يصلح آخر هذا الأمر إلا بما صلح به أوله، فكذلك لن يتجدد أمر الدين حتى يتجدد فهم الدين، ولن يتجدد فهم الدين حتى يُهتدى في منهج الفهم للتي هي أقوم، وما أشق ذلك في الأمة لكثرة الموانع وقلة الأسباب، فكم من ترسبات منهجية فاسدة أفرزتها وراكمتها قرون الضعف والانحطاط في الأمة لا تزال مستمرة التأثير، وكم من مقذوفات منهجية مدمرة صبَّها الغرب صبّاً على رؤوس نابتة الأمة، أو نفثها في روعها، فهي فاعلة فيها فعل السحر، وليس في الواقع ـ للأسف ـ اتجاه عام، أو شبه عام، إلى صنع كواسح الركام أو الألغام»[٣].

---

(١) انظر بتفصيل: نظرات في المصطلح والمنهج، ص١٥ ـ ٢١.

(٢) مصطلحات النقد العربي، ص٢١.

(٣) الشاهد البوشيخي: القرآن الكريم والدراسة المصطلحية، ص١٠، ١١.

على هذه الخلفية الفكرية المتصلة بالفقه الحضاري عند الشاهد البوشيخي، تظهر أهمية الدراسة المصطلحية في حياة الأمة؛ وقد استطاع إشاعة مشروعها - في سياق بيان صلتها بهذا الفقه - في وسط ثلة من الباحثين الأكاديميين، ومنهم على وجه الخصوص الدكتور فريد الأنصاري، الذي ذهب إلى أن لمنهج الدراسة المصطلحية مفهومين متكاملين: عام وخاص.

فالمنهج بالمفهوم العام، هو طريقة البحث المهيمنة المؤطرة للمجهود البحثي المصطلحي كله، القائمة على رؤية معينة في التحليل والتعليل والهدف؛ وهذا الذي يوصف بالوصفي أو التاريخي، أو ما أشبه، تمييزاً له عن غيره.

والمنهج بالمفهوم الخاص، هو طريقة البحث المفصلة المطبقة على كل مصطلح من المصطلحات المدروسة، في إطار منهج من مناهج الدراسة المصطلحية بالمفهوم العام، وهذا الذي يمكن تلخيص معالمه الكبرى بإيجاز شديد في خمسة أركان، هي:

١ - الإحصاء والاستقراء التام لكل النصوص التي ورد بها المصطلح المدروس وما يتصل به.

٢ - الدراسة المعجمية؛ ويقصد بها دراسة معنى المصطلح في المعاجم اللغوية.

٣ - الدراسة النصية؛ ويقصد بها دراسة المصطلح وما يتصل به، في جميع النصوص التي أحصيت قبل بهدف تعريفه، واستخلاص كل ما يسهم في تجلية مفهومه، وهذا الركن هو عمود منهج الدراسة المصطلحية.

٤ - الدراسة المفهومية؛ ويقصد بها دراسة النتائج التي فهمت واستخلصت من نصوص المصطلح وما يتصل به، وتصنيفها تصنيفاً مفهومياً تجلي خلاصة التصور المستفاد لمفهوم المصطلح المدروس في المتن

المدروس، من تعريف له يحدده، وعلاقات له تربطه بغيره، وضمائم إليه تكثر نسله، ومشتقات حوله، وقضايا ترتبط به أو يرتبط بها.

٥ ـ العرض المصطلحي؛ ويقصد به الكيفية التي ينبغي أن تعرض وتحرر عليها خلاصة الدراسة المصطلحية للمصطلح ونتائجها[١].

هكذا يتبين ـ في سياق ما سبق ـ أن أساس التواصل مع الماضي لا بد وأن يقوم على أرضية الفهم العميق لطبيعة العلاقة الموجودة بين ماضي الذات وحاضرها ومستقبلها؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن منطلق هذا التواصل ينبغي أن يبدأ من الفهم العميق للقرآن الكريم الذي يعتبر أساس الدين؛ هذا الأخير الذي هو «في جانبه المعنوي التصوري نسق من المفاهيم، أصلها في كتاب الله ﷻ، وبيانها في بيانه السنة؛ من تمكن من تلك المفاهيم، ومن نسقها العام، تمكن من الصورة الصحيحة لهذا الدين، ومن تشوه لديه شيء منها، أو منه، تشوهت لديه الصورة العامة لهذا الدين»[٢].

وفي شرحه للعلاقة الموجودة بين المسألة المصطلحية وماضي الذات، يؤكد الدكتور الشاهد البوشيخي على أنها علاقة الفهم فالتقويم فالتوظيف، وهي ضرورية لأسباب نجملها في النقط التالية:

١ ـ أن تراثنا هو ذاتنا؛ إذ المستقبل غيب، والحاضر ـ علمياً ـ لا وجود له، فلم يبق إلا الماضي الذي هو مستودع الذات وخزان الممتلكات، بما لها وما عليها من ملحوظات وملاحظات، فكيف نعرف، إذن، الذات إذا لم نفقه التراث؟.

(١) انظر: فريد الأنصاري: «منهجية دراسة المصطلح التراثي»، مرجع سابق، ص١٧٩ وما بعدها.

(٢) القرآن الكريم والدراسة المصطلحية، ص١١.

٢ ـ أن مفتاح التراث هو المصطلحات، وإنما تؤتى البيوت من أبوابها، وأبواب كل علم مصطلحاته؛ بل إنها خلاصة البحث فيه في كل عصر ومصر، ببدايتها يبدأ الوجود العلني للعلم، وفي تطورها يتلخص تطور العلم.

٣ ـ أن مفتاح المفتاح هو الدراسة المصطلحية للمصطلحات؛ ذلك بأنها تُعرِّف غير المعرَّف، وهو الأغلب، وتُدقّق تعريف ما عرف فلم يعرف؛ وهو الأقل، وتصحح أخطاء أصحاب النظارات الملونة، أو الذين يدرسون التراث بالطائرة؛ أو الذين لا يقوم منهجهم على الإحصاء، فتند عنهم أشياء وأشياء، فضلاً عن أنها تصف بالمصطلح نعوتاً وعيوباً بما يشف، وتدرسه ضمن ما يأتلف معه ويختلف؛ إلى غير ذلك مما يضيء شخصية المصطلح، ويكون بطاقة هوية مفصلة له.

أما العلاقة الموجودة بين المسألة المصطلحية وحاضر الذات، فتقوم على علاقة الاستيعاب فالتواصل فالتوحد؛ خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار، في هذا المقام، أن الاهتمام بالمصطلح في أمتنا قد ولَّى وجهه شطر المصطلح الوافد، الذي يعكس في مجموعه، العجز شبه التام عن التواصل الدقيق بين أجزاء الذات، والعجز شبه التام عن إنتاج الخطاب الموحّد للذات، والعجز شبه التام، أيضاً، لاستيعاب ما يجري في الذات أو خارج الذات.

أما علاقة المسألة المصطلحية بمستقبل الذات، فتتلخص في ثلاثة عناصر:

١ ـ ضرورة الإبداع المصطلحي لبناء ذات المستقبل، أو مستقبل الذات، ولا إبداع مصطلحي بغير الإبداع العلمي؛ وإنما يُسمَّى من ولد؛ ولا ولادة طبيعية بغير أبوين: اللغة الأم، والتراث الأب.

٢ ـ ضرورة الاستقلال المصطلحي لحوار الذات لغير الذات؛ ولا

استقلال للمصطلح بغير استقلال مفهومه؛ وإنما يُحاور من له اعتبار، ولا اعتبار للنُّسخ إلا بمقدار شدة مطابقتها للأصل؛ ولذلك لا بد من التأكد من النسب قبل تدوين المصطلح في سجل مصطلحات العرب.

٣ ـ ضرورة التفوق المصطلحي كيفاً وكماً، لشهود الذات على غير الذات؛ ولا تفوق للمصطلح بغير تفوق أهله؛ وإن السماء لا تمطر تفوقاً ولا إمامة حضارية؛ بل لا بد من السبق في عالم الأسباب، وإتيان البيوت من الأبواب، وإلا رغمت أنوف العرب في التراب حتى يراجعوا الحساب(١).

إن التأسيس لمشروع ضخم من حجم الدراسة المصطلحية للتراث، على الرغم من صعوبته، تقتضيه الضرورة الحضارية الملحة التي كانت وراء تبنيه، من جهة كونه خياراً علمياً ومعرفياً، به يتم ربط الصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل برؤية تقوم على خلفية مؤداها أن في عملية الوضع المصطلحي ـ ولا سيما في العلوم الإنسانية ـ لا بد من مراعاة ثلاثة أبعاد أساسية:

١ ـ بعد الوصل بماضي الذات؛ وذلك لأن ما يوضع لا يوضع في فراغ؛ وإنما يوضع في أمة ذات تراث؛ والتراث هو الذات؛ فينبغي أن ينسجم ما جدَّ على الذات مع خصوصية الذات وخصائصها، وإلا ضاعت الأموال والطاقات، والجهود والأوقات؛ ثم نعود بعد عقود، أو قرون، للبحث عن الذات، أو عما ضاع من الذات.

٢ ـ بعد التواصل مع حاضر الذات للمّ الشتات، وتقريب المتباعد وتأليف المتنافر وتوحيد المتعدد؛ ومن ثم ينبغي أن يكون هناك قبل الوضع استيعاب للموجود، وعند الوضع تنسيق مع مختلف الجهود، وبعد الوضع استعداد للتوحد على أفضل الموجود بأقل مجهود.

---

(١) ينظر بتفصيل: مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية، ص١٧ وما بعدها.

٣ ـ بعد التوصيل لمستقبل الذات، وذلك باستشراف آفاق المستقبل عند الوضع[١].

من حصيلة ما تقدم، أخلص إلى التأكيد ـ مع الدكتور فريد الأنصاري ـ على أن الدراسة المصطلحية «هي بحث في المصطلح لمعرفة واقعه الدلالي، من حيث مفهومه وخصائصه المكونة له، وفروعه المتولدة عنه، ضمن مجاله العلمي المدروس به. إنها، إذن، ليست بحثاً معجمياً ولا قاموسياً ولا تأثيلياً ولا دلالياً، وإن كان بينها وبين ذلك كله روابط جدلية، أخذاً وعطاء»[٢]، أو لنقل بتعبير الدكتور الشاهد البوشيخي نفسه: «إن دراسة المصطلحات ينبغي أن تكون أولاً وقبل كل شيء دراسة مصطلحية، تهدف أول ما تهدف إلى تكوين بطاقة هوية مفصلة للمصطلح، وما لم يدرك الفرق بين دراسة مصطلحي اللفظ والمعنى مثلاً وقضية اللفظ والمعنى، فإن المنهج لن يستقيم»[٣].

وعلى هذا الأساس، يصبح المنهج ـ في الدراسة المصطلحية ـ أم القضايا المبسوطة على ساحة البحث والنقاش، تأصيلاً أو تأسيساً أو هما معاً؛ ويعتبر الدكتور الشاهد البوشيخي أول من أثار هذه القضية في مجال الدراسة المصطلحية، حينما بيّن ـ في معرض دراسته لمصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين ـ أن مشكلة المنهج في دراسة مصطلحات النقد العربي، وغيره من فنون ثقافتنا الأخرى، ينبغي أن تواجه من قبل المصطلحيين بحزم، وأن التنسيق بين مراكز البحث المصطلحي ينبغي أن يتم، وبأسرع ما يمكن، حفظاً لطاقات الأمة وأوقاتها وأموالها، وأن الجهود الفردية والجماعية في ميدان المصطلح ينبغي أن تتقوى وتتكامل

(١) نظرات في المصطلح والمنهج، ص٦٣.
(٢) فريد الأنصاري: منهجية دراسة المصطلح التراثي، ص١٧٩.
(٣) مصطلحات النقدي العربي، ص٣١.

لتصب في اتجاه واحد هو تذليل العقبة الكأداء، عقبة إنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات، الذي هو خطوة من أهم الخُطى في الطريق إلى المعجم التاريخي للغة العربية[١].

وبالجملة يمكن القول بوجود نوعين من المناهج في باب إنجاز هذه الدراسة، يتكون منهما منهج ثالث له خصوصيته ومقاصده وأهميته.

١ ـ المنهج التاريخي بما هو طريقة بحث في الحركة التاريخية للمصطلح.

٢ ـ المنهج الوصفي، بما هو عملية تشريح للمصطلح قصد التعرف على جوهره.

وإذا كان المنهج التاريخي قد اشتهر عند المشارقة، وخاصة العراقيين منهم[٢]؛ فإن المنجهج الوصفي هو من تأصيل الدكتور الشاهد البوشيخي وتأسيسه، وذلك من خلال كتابه (مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ)[٣]، حتى قال عنه الدكتور أمجد الطرابلسي: «والبحث في بابه تجربة رائدة. أقول هذا وأنا لا أجهل الدراسات القليلة التي ظهرت قبله في الباب نفسه»[٤]. بل ويمكن ملاحظة هذا اللون من الترسيخ لهذا الضرب من المنهج في باب الدراسة المصطلحية من خلال ما أنجز تحت إشرافه، أو إشراف بعض زملائه الذين تبينوا أهميته وتبنوا خطاه[٥].

وأما المنهج الثالث فهو المنهج الوصفي التاريخي الذي تم الاشتغال

(١) المرجع نفسه، ص٣٢، ٣٣.
(٢) انظر: تفصيل ذلك في المرجع السابق، ص٢٧.
(٣) وهو أصلاً رسالة جامعية تقدم بها لنيل دبلوم الدراسات العليا سنة ١٩٧٧م، ونشرت عام ١٩٨٢م.
(٤) راجع مقدمة: مصطلحات نقدية وبلاغية، ص١٠.
(٥) ينظر بتفصيل: دليل الباحث الناشئ في المصطلح (نشر معهد الدراسات المصطلحية).

به في كتاب (مصطلحات النقد العربي. . .)، وهو عبارة، كما يقول فريد الأنصاري، «عن إعمال تزامني لأصول وقواعد المنهجين: الوصفي والتاريخي، في دراسة المصطلح؛ إعمال يبني قواعد هذا على أصول ذاك، ويستثمر نتائج أحدهما لفائدة الآخر، وأكثر ما يستفيد التاريخ من الوصف، لتأخر الأول عن الثاني، في إطار العملية العقلية، والترتيب المنطقي للدراسة العلمية. لكنهما، مع ذلك، قد يتآلفان بصورة تكاملية تعطي للدارس انطباعاً بأنه إزاء منهج واحد لا منهجين»[1].

لقد قصدنا من خلال ما سبق تقديمه الكشف عن أحد جوانب أهمية الدراسة المصطلحية في مجال التأسيس للقراءة الثالثة للتراث التي تهدف، فيما تهدف إليه، إلى الإسهام في مشروع قراءة التراث العربي الإسلامي بعين الذات بدل قراءته بعين الغير، وقد تبين لنا ـ في معرض الإثارة لجملة من القضايا التي تخص المفهوم والمنهج ـ أن هناك دعوة ملحة لاتباع خطوة منهجية محددة في عملية إنجاز الدراسة المصطلحية للتراث.

وعلى الرغم من ذلك، فإن النظر في طبيعة القضية وواقعها يمنحنا إمكان القول بأن هذا الحكم القطعي بوجود منهجية موحدة في باب دراسة المصطلح التراثي، يؤدي إلى مغامرة علمية لا حدود لها، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الاختلاف الموجود بين المواد المكوِّنة للتراث ذاته، الشيء الذي يتطلب ضرباً من التنويع على مستوى المنهج المعمول به، لوجود نوع من الاختلاف بين العلوم والفنون، ولعل هذا الضرب من الفهم هو الذي وجدناه عند غيرنا، حيث تساءل الدكتور عبد المالك الشامي بخصوص هذه القضية قائلاً: «هل من المفروض أن تتشابه المناهج المسخرة لدراسة كل المصطلحات؟ لا ينبغي أن يفهم من عنوان المبحث أو حتى من عنوان الورقة، أن كل المصطلحات تتحدد في المنهج الذي

(١) فريد الأنصاري: مرجع سابق، ص١٩٠.

ينبغي أن تقوم عليه الدراسة المصطلحية؛ لأن الدراسة المصطلحية، وإن قامت على جملة من الأسس العلمية التي يفترض أن توحد بين الآفاق العامة للمصطلح، فإنها لا تقوم كعنصر موحد للمنهجية التي يفترض أن تقوم عليه الدراسة المصطلحية في كافة ألوان التراث العربي؛ لأن لكل لون تراثي خصائصه ومواصفاته، ومصطلحات العلوم ليست هي مصطلحات الفنون، ومن الواجب التنبيه هنا إلى أن المنهج ليس غاية في ذاته بل هو وسيلة للغاية التي تطلب من الموضوع الذي سينصب عليه المنهج؛ لذلك فاختيار منهج ما يأتي بعد تحديد الهدف من الدراسة التي سيستخدم فيها هذا المنهج وليس قبله»[1].

لقد استبان لنا، في سياق ما سبق، أن ثمة طموحاً علمياً متميزاً يستحوذ على ثلة من العاملين داخل حقل الدراسة المصطلحية للتراث، الراغبين في فك إسار التبعية للمنهجية الغربية المتوسل بها في دراسة التراث، وبالرغم مما قيل ويقال بخصوص هذا الطموح الأساسي، الذي سيضيف لبنة أخرى إلى صرح تشكيل القراءة الذاتية للماضي، فإنه لا يمكن تقديم تقويم متكامل الصورة بخصوص مشروعه؛ لأنه زال يخطو خطواته الأولى، ويحتاج إلى المزيد من التأصيل والتأسيس ليصبح مشروع أمة بأكملها.

ولست أغالي إن قلت في هذا السياق: إن من أبرز الصعوبات التي لا تزال تشغل العاملين ـ من الباحثين الأكاديميين ـ داخل حقل الدراسات المصطلحية، ما له علاقة بعدم وضوح الرؤية من جهة، والتمكن من المنهج الذي بيَّنه وفصَّله الدكتور الشاهد البوشيخي في أكثر من مناسبة، من جهة أخرى؛ الشيء الذي يدفعنا إلى التأكيد على ضرورة المزيد من التوضيح عن

(١) عبد المالك الشامي: تعقيب في ندوة «نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي»، ص٢٨٨.

طريق الورشات التدريبية، العملية على وجه الخصوص[١]، حتى تتضح الرؤية أكثر فأكثر، وتظهر معالم المنهج، تلك التي يمكن تلمسها من خلال مجالين أساسيين: مجال الدراسة الخاصة بالنقد العربي، حيث قدم الدكتور الشاهد البوشيخي عمله النموذجي في هذا الباب، ثم مجال الدراسات الأصولية، حيث قدم الدكتور فريد الأنصاري عمله النموذجي كذلك[٢]؛ ويحتاج العاملون في حقل الدراسات المصطلحية إلى المزيد من النماذج العلمية العملية الأكاديمية خاصة في مجالي القرآن والسنة، حيث انصبت غالبية البحوث الجامعية؛ حتى تكون النبراس الذي يعمق الفهم وينير الطريق أمام ثلة من الباحثين الذين دخلوا مجال الدراسة المصطلحية من بابه الواسع، إذ كلما قُدمت النماذج البحثية كان بالإمكان فهم المطلوب، والتغلب على الصعاب والمشاق، والتحكم في الجهد الذي إذا أحسن صرفه، كما يقول الدكتور الشاهد البوشيخي، وفق خطة علمية منهجية متكاملة، سيكون كفيلاً بأن يثمر «في نابتة الأمة اليوم ثماراً ستكون في غاية النضج؛ ثماراً تخرجها من الحيرة والاضطراب المنهجي إلى الاهتداء للتي هي أقوم، ومن الكلام عن العلم إلى الكلام بعلم، ومن السير الفرداني فردياً كان أو مؤسسياً، إلى السير الجماعي المنسق المتكامل، ومن

(١) تجدر الإشارة إلى أن معهد الدراسات المصطلحية يعقد ـ منذ تأسيسه ـ سلسلة من الورشات التدريبية لفائدة الباحثين في مجال المصطلح، إلى جانب العديد من الندوات والمدارسات العلمية؛ وهي كلها إما معرفة بأهمية الدراسة المصطلحية، وإما مبينة للسبل الكفيلة بتحقيق الدراسة المصطلحية للتراث. انظر بتفصيل: نشرات أخبار المصطلح التي يصدرها معهد الدراسات، المصطلحية.

(٢) يعتبر كتابه «مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين» عملاً نموذجياً في باب النقد العربي؛ وتعتبر الرسالة الجامعية للدكتور فريد الأنصاري «المصطلح الأصولي عند الشاطبي» نموذجاً عملياً ـ كذلك ـ في باب أصول الفقه، وقد أصدر المعهد كتاباً قيماً للدكتورة فريدة زمرد في موضوع: مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف؛ وهو رسالة جامعية أشرف عليها الدكتور الشاهد البوشيخي، ونوقشت عام ٢٠٠١م.

المواجهة الانفعالية الآنية التي لا ينقصها حسن الظن، إلى التوجهات الاستراتيجية الشاملة التي لا يشوبها ـ وإن بعدت الشقة ـ سوء الظن»[١].

وثمرة البحث في هذه القضية الأساسية ما يلي: إذا كان الأصل في القراءة أن تكون بعين الذات لا بعين الغير، وبالتوسل بقدرات الأمة العلمية والمعرفية حتى تستقيم الرؤية وتتأصل الأرضية التي ينبغي أن نمهد لها لنقف عليها بكل قوة؛ فإن الضرورة تقتضي ـ فيما تقتضيه ـ الاهتمام بمسألة المصطلح في مشروع التعامل مع نصوص التراث، لما تتميز به من خصوصيات تجعله فوق الفهم العادي؛ إذ لا بد للقارئ ـ عموماً ـ من الأخذ بعين الاعتبار أن المنطلق يقتضي استحضار أربع نقط أساسية لا يجوز تجاوزها، بهذا الشكل أو ذاك، وهي: البناء العام للنص، ونسقه، والمنهج الذي ألف به، ومعجمه الخاص به؛ وباستحضار هذا الأخير يتبين أن المطلوب، علمياً وعملياً، العمل على تمحيص الفهم السائد الذي يقول أصحابه: (لا مشاحة في الاصطلاح)؛ إذ المشاحة في الاصطلاح ابتداء، كما يقول الشاهد البوشيخي؛ كما أن المصائب العظيمة، التي أصابت الأمة، إنما جاءت من جراء ابتعادها عن مصطلات القرآن[٢].

وعليه، يتبين أن الضرورة العلمية والمعرفية تقتضي ـ فيما تقتضيه ـ إعطاء المسألة المصطلحية أهيمة كبرى، ليستعين الباحثون بخلاصاتها ونتائجها في عملية فك المغلق من النصوص التراثية، بل وتحقيق الفهم المطلوب لنص الوحي المؤسس للعديد من المصطلحات والمفاهيم التي يزخر بها التراث. يقول في سياق حديثه عن المفاهيم القرآنية في علاقتها

---

(١) نظرات في المصطلح والمنهج، ص١٢.

(٢) عبارة وردت في مداخلة له في اليوم الدراسي الذي نظمته شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب ـ سايس بفاس في موضوع: (قواعد التفسير: مفهوماً وأداة ومنهجاً)، وذلك بتاريخ: ٢٠ مارس ٢٠٠١م، وكان عنوان العرض: (نظرات في علم بيان القرآن ومنزلة قواعد التفسير فيه).

بمركزية المصطلح القرآني في عملية التجديد: «ما لم يتجدد فهم[1] الأمة للقرآن فلن تتجدد الأمة، ولن يتجدد فهم القرآن حتى يتجدد فهم مصطلحات القرآن، مفاهيمَ ونسقاً؛ ذلك بأن الوحي ـ قرآناً وسنة ـ مجموعة من المفاهيم، إذا حصلت حصلت كليات الدين، وإذا لم تفقه لم يفقه الدين؛ لكن تلك المفاهيم ليست معزولة عن بعضها بعضاً، وليست منثورة كيفما اتفق، وإنما هي فصوص في العقد الفريد للإسلام (. . .) ولإعادة الأمور إلى نصابها، لا بد من إعادة مفاهيم الوحي ـ بعد تحصيلها ـ إلى مواقعها وأحجامها، وإلا استمر تشوه الدين، وازداد فساد المسلمين.

وضرورة فقه النسق، كضرورة فقه المفاهيم لفقه الدين؛ ذلك بأن الدين مفهومياً خلقة سوية مضبوطة المكونات، والمقاييس، والأبعاد، والرتب؛ وأي تغيير يمس شيئاً من ذلك ليس منه، هو تغير لدين الله، ولخلق الله، ولفطرة الله»[2].

وعلى الجملة، لا بد من التأكيد ـ ها هنا ـ على أن فريضة التفكير في المرحلة الراهنة بخصوص قضية التراث، تقتضي التعامل مع هذه الأخيرة من داخل الإيمان بأهمية الانطلاق من الذات في مشروع فهم الذات؛ فلا تقويم ولا تمحيص ولا قراءة ولا دراسة، ولا غير ذلك، إلا إذا كانت الرؤية بعين الذات هي بداية المنطلق، ذلك أنه إذا كانت المقدمات خاطئة فإن النتائج ستكون، لا محالة، خاطئة كذلك؛ ولعل هذا ما توصلنا إليه من خلال المتابعة التحليلية للعديد من الكتابات التي تناولت التراث، تاريخاً ومعرفة وحضارة؛ فقد تبين أن اعتماد القراءة بعين الغير لم يزد إشكال التراث في الفكر العربي إلا تعقيداً وأزمة.

---

(١) يقصد الشاهد البوشيخي بتجديد الفهم: إرجاع المعنى الذي نستفيد من النص، وهو غير صواب، إلى وجهه الصواب، حتى كأنه كما كان أول مرة جديداً لم يطرأ عليه تغيير ـ القرآن الكريم والدراسة المصطلحية، ص٢١.

(٢) الشاهد البوشيخي: القرآن والدراسة المصطلحية، ص١٩، ٢٠.

من هنا يحق لنا أن نتساءل بكل مسؤولية: أعجزت الذات لهذه الدرجة عن التعامل مع المشكلة من داخل الذات؟ أم أن الفكر النهضي العربي لا يزال مسجوناً داخل دوامة الانبهار الحضاري الذي أصيبت به الأمة منذ الحملة البونابرتية على مصر؟.

لا أظن أن الفكر النهضي العربي لم يستوعب بعد درس التأصيل المعرفي المؤسس على خلفية سؤال الهوية التي شكل معالمها الأساسية الإسلام، قرآناً وسنة؛ ويوم تعود الأمة بتفكيرها إلى المنطلق الأصيل، سنكون ـ حينها ـ قد رسمنا أولى خطوات البدء الصحيح، وسنتغلب ـ بهذا الأسلوب أو ذاك ـ على مجموعة من المشاكل التي تعيق إنجاز النهوض الحقيقي بالأمة، الذي يعني ـ في بداية الأمر ونهايته ـ رجوعها إلى مرتبة الخيرية والشهادة على الناس؛ ذلك أنه إذا كانت مشكلة أي أمة هي ـ على وجه التحديد ـ مشكلة ثقافتها، فإن الوجه الحقيقي لمشكلة أي مشروع ينشد النهضة الحقيقية، هو مشكلة هوية هذه الثقافة، التي تمتح شروط قوتها وأدوات استمرارها، من المرجعية التي تستند إليها؛ ولا مرجعية تصلح لهذه الأمة ـ ابتداء وانتهاء ـ غير المرجعية الإسلامية.

خاتمة البحث

لقد استبان لنا ـ في سياق ما سبق ـ حجم المساحة التي يحتلها التراث داخل الفكر النهضي العربي على وجه الخصوص، ناهيك عن حجم حضوره داخل حياتنا العامة والخاصة، ابتداء من قيمته العقدية، ومروراً بوزنه العلمي والمعرفي والحضاري، وانتهاء بأثره النفسي؛ إذ ما اتصلت أمة من الأمم بتراثها مثلما اتصلت أمتنا بتراثها؛ ويظهر هذا اللون من الاتصال النفسي والمعرفي إذا ما استحضرنا ـ ها هنا ـ الأساس العقدي الذي يشكل قطب الرحى الذي عليه مدار العلوم والمعارف والفهوم.

وإلى جانب ذلك، ظهر لنا ـ ونحن نبحث في إشكال قراءة التراث في الفكر النهضي العربي ـ أن الكلام عن التراث، بالمفهوم الذي تحدثت عنه في هذا البحث، لا يستقيم عوده حتى تستقيم العلاقة بالأصل الذي منه وبه تشكلت الأفهام، وصيغت الأفكار، وبنيت النصوص التي لا ينبغي أن تقدم، مهما كان وزنها وقيمتها في سلم الإنتاج البشري، على القرآن الكريم على وجه الخصوص، الذي به يتم تشكيل الوعي المطلوب، شرعاً وواقعاً، ومن ثمّ النموذج الأمثل للشخصية.

وثمرة الكلام في هذه النقطة، أن أساس استقامة الفكر ـ وهو يطلب الحق، ولا شيء سوى الحق ـ التجرد من الأهواء التي تدفع بصاحب الفكر إلى الخضوع لآفة التحيز الأعمى، سواء أكان للذات، وهو من علامات

الأنانية الفكرية، أو كان للغير، وهو من علامات التعصب لرأي بشري دون غيره، الأمر الذي يضيع معه الحق المبحوث عنه.

هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، لا يمكن لأي كلام عن التراث أن يستقيم ما لم يتحقق أولاً استواء تاريخ تأليفه؛ ولن يتحقق هذا الأخير ما لم نفقه بشكل دقيق للغاية، مفهوم النسقية الموجودة بين مختلف العلوم والمعارف المشكلة لهذا التراث.

وجماع القول في هذه النقطة: أن من أوجب الواجبات وآكدها في المرحلة الحاضرة، أنه بمقدار الحاجة المتعددة لهذا التراث، وخاصة منها الحاجة المعرفية والعلمية، نحتاج إلى ما يفسح المجال بالشكل العلمي الرزين أمام الباحثين، كي يستأنفوا النظر بالشكل العلمي الموضوعي، ويحققوا ذلك التواصل المطلوب مع ما بقي، وما وصلنا، وما تحت أيدينا من إنتاج السلف من هذه الأمة؛ أولئك الذين ألفوا ما ألفوه، من معارف وأفهام، من داخل النص القرآني، كما ألفوا ما ألفوه، وهم يحومون حوله، متفقهين وباحثين وعاملين بمقتضياته، الشيء الكثير، الأمر الذي يجعلنا نؤكد ـ مع المؤكدين ـ على ضرورة مراعاة المرجعية التي ينبغي استحضارها أثناء عملية القراءة؛ إذ لا يمكن البتة إنجاز القطيعة بين النص القرآني والنصوص التراثية، كما لا يمكن الفصل ـ منطقياً ـ بين الأصل والفروع، التي لا وجود لها بدون هذا الأصل، وعليه، يكون فهم الأول وفقهه مقدمة أساسية لفهم الثانية وفقهها.

وبموازاة مع مناقشة مختلف جوانب القضية، أساس البحث، تبين لنا حجم المعاناة المتعددة الوجوه التي يعاني منها أصحاب الفكر النهضي العربي من جراء أزمة الهوية التي تقف وراء العديد من الأزمات الحضارية للشخصية العربية منذ بروز مشكلة النهضة في الخطاب العربي، وذلك بموازاة مع ما أحدثته غلبة أوروبا، ثم الغرب من بعدها، من دهشات

وصدمات حضارية، أفقدت الوعي العربي جملة من القواعد المؤسسة لأرضية الانطلاقة الصحيحة باتجاه تصحيح العلاقة لا بالماضي فقط، وإنما بالمستقبل كذلك؛ الشيء الذي أظهر لنا، من خلال المتابعة التحليلية لمجموعة من النصوص، أن من أبرز علامات تخلف الفكر العربي، على الجملة، فشله في تحقيق نهضته، وأن من علامات هذا الضرب من الفشل تجدد اغتراب الوعي العربي كلما حاول الدخول في متاهات أطروحة التماثل مع ثقافة نموذج الغير.

على هذا الأساس اتضح لنا أن إنتاج الفكر العربي الحق لا يكون إلا بإيجاد المداخل الحقيقية لهذا الإنتاج، من ثمّ تكوين الأرضية الصلبة التي سيقف عليها مفكرو الخطاب العربي لتوليد الفكر الرزين؛ فلا ولادة بدون تأسيس الذات أولاً، وإنتاج العلم الكفيل بتحقيق هذا اللون من الانتقال من فكر متخلف إلى فكر مطابق لذاته وأصوله، ثانياً.

لقد فسح لنا البحث في الإشكالات العامة لموضوع هذه الرسالة، المجال للتأكيد على ضرب من الفهم طالما آمنا به، والذي مفاده أن تأسيس مقدمات التواصل مع التراث، في المرحلة الحاضرة، حتى يكون لنا عوناً على رسم خريطة المسار الذي ينبغي أن نسلكه، ونحن نشد الرحال باتجاه المستقبل، الذي نأمل أن يكون أفضل حالاً بالنسبة لأمة من المفروض أن يحمل أبناؤها هَمَّ استعادة شهودها الحضاري وخيريتها الشرعية.

أقول: إن تأسيس تلك المقدمات رهين بفهم عمق العلاقة بالماضي، جملة وتفصيلاً، وضمنه العلاقة بالتراث المعرفي؛ فهماً يمكننا من إدراك جدلية الاتصال والانفصال؛ بحيث يمكننا اتصالنا به من التأكيد على أن لهذه الأمة جذوراً ضاربة بعمق في تاريخ الحضارات، وأن على أبنائها ـ راهناً ـ أن يستوعبوا أهمية ترميم القطائع التاريخية في مسار إعادة تركيب

المكونات الحقيقية للهوية التي يمنحنا التراث إمكانات التعرف على تقاسيمها الأصلية قبل أن يصاب الوعي العربي بعمى الألوان.

وإلى جانب ما سبق، يمكننا انفصالنا عنه فسح المجال أمام الوعي كي يمارس حقه في التواصل مع الواقع المشهود، فهماً وتنزيلاً، ويستأنف رسالته في رسم الخطوط الأساسية للسير ـ بكل ثقة ـ باتجاه المستقبل، ولا قدرة لأي وعي على ممارسة هذا الضرب من الاستئناف ما لم يتجدد من الداخل ويفسح المجال أمام القدرات الداخلية كي تمارس حقها في التعامل مع الحاضر بعين المستقبل.

وخلاصة الكلام في هذه النقطة، أن من ثمرات قراءة التراث فهم طبيعة علاقة المعرفة الماضية بواقعها الذي أنتجت بداخله من جهة، واستيعاب الممكن من المعارف كي نستهدي ونستأنس بها في عملية التواصل مع واقعنا، باعتماد مرجعيتنا أساساً ومنطلقاً غير قابل للمزايدة، من جهة أخرى.

وأحب أن أؤكد ـ في هذا المقام ـ أنه لا قدرة لأي وعي على ممارسة عملية القراءة، التي تجمع بين الفهم والتحليل والتقويم، ما لم يفهم أن هذه الممارسة هي ضرب من تأويل الأحداث التاريخية، وأن المطلوب ـ منهجياً ـ محاولة فهم نصوص السابقين من هذه الأمة داخل تاريخهم هم؛ وذلك باستحضار مجموع الإشكالات الكبرى التي وقفت وراء عملية الإبداع والإنتاج المعرفي، لا أن نقرأ ما ألفوه بناء على مجريات تاريخنا نحن، تاريخ الصراع الإيدولوجي الواضح الذي أثر بشكل سلبي على مسار البحث العلمي والمعرفة الإنسانية، ناهيك عن تاريخ الانحطاط والتخلف والتقليد الأعمى، الذي زاد الطين بلة، وهل للمقلد القدرة على مغالبة أثر الغير عليه؟ وهل له غير التسليم بما قدم له كأنه المطلق وقبوله بدون مناقشة؟.

إلى هنا أكون قد بسطت ما رغبت في بسطه بخصوص أهم القضايا والإشكالات المتصلة بقراءة التراث في الفكر النهضي العربي، من خلال بحثها داخل مراجعة تحليلية نقدية للخلفيات القراءة ومناهجها، تبين لنا خلالها أن هذا الضرب من القراءة، مهما تعددت مدارسه وتياراته وأسماؤه، لا يخرج عن توجهين كبيرين هما: توجه القراءة بعين الغير، حيث التعامل مع التراث، باعتماد مناهج الغير وفهومهم، مهما كان هذا الغير، ليبرالياً أو اشتراكياً، بقيت خلالها فهومه ونظرياته ومناهجه، تشكل الأرضية التي وقف عليها من اتخذنا نصوصهم نماذج للتحليل والنقد.

وقد تأكد لنا أثناء المتابعة أن الخلفية المتحكمة أصلاً في عملية التعامل مع التراث لا تخرج عن دائرة الإيدولوجيا، بحكم السياق التاريخي الذي ولدت داخله تلك النماذج الفكرية داخل المجتمع العربي، الذي يعيش حالة مخاض صعبة وهو يبحث لنفسه عن شهادة الميلاد.

وأما ثانيهما، فتوجه القراءة بعين الذات، أو ما تمت تسميته بالقراءة الثالثة للتراث؛ أي: القراءة من داخل الذات، في محاولة من أصحاب هذا الضرب من الرؤية التوسل بما عند الذات من آليات وقدرات لا تقتضي سوى استخراجها أو بنائها نوعاً من البناء، تأصيلاً أو تأسيساً، تمكيناً للذات في الحاضر، حتى تستطيع تصويب رؤيتها باتجاه المستقبل، ولا استقامة من هذا النوع ما لم تستقم الرؤية باتجاه الماضي أولاً، وقد بينا كيف نافح أصحاب هذا الخيار المنهجي عن عملية إعادة تجسير التواصل الحقيقي والمطلوب بين الثقافة الإسلامية والواقع من جهة، وبينهما وبين ماضي الذات من جهة أخرى، من وجهة نظر تتبنى خيار تفعيل هذا الضرب من التواصل، بعد عقود من الانقطاع القسري الذي فصل الرأس عن الجسد، فأصيبت الأمة، من جراء ذلك، بأدواء كثيرة وخطيرة في نفس الآن، كان ضحيتها الأولى، ولا يزال، هو الإنسان بصفة عامة.

لقد أسست اشتغالي بالقضية العامة للبحث، على السؤال التالي، الذي أعتبره الأرضية التي وقفت عليها وأنا أحاول ـ قدر المستطاع ـ فسح المجال أمام وعينا لإدراك الأشياء على حقيقتها، وخاصة منها تلك المختلف بشأنها بين التيارات المشكلة لخريطة الفكر النهضي العربي.

أقول: لقد أسست البحث على السؤال التالي: لماذا تطلب اشتغال الفكر النهضي العربي بقضية التراث استعارة المناهج والآليات والمفاهيم من المجال التداولي المعرفي الغربي المعاصر، ليبرالياً كان أم اشتراكياً؟ ألعجز في الذات أفقدها القدرة على إبداع ما تحتاجه من مستلزمات التواصل مع ماضيها، كما أبدع الغير ـ الذي تم اعتماده مرجعيةً في الفهم والتحليل والنقد ـ أدوات رؤيته وفقهه لواقعه وواقع غيره؟ أم أن هذا الضرب من الاقتباس ما هو ـ في بداية الأمر ونهايته ـ إلا إسهام، من حيث يدري المستعير أو لا يدري، في ترسيخ غلبة الغير، ثقافياً ومعرفياً، بعدما استطاع، بخبرته وإمكاناته المتعددة، ترسيخ غلبته المادية؟.

هكذا منحني البحث بداخل عمق إشكال الذات والغير، إمكان الوقوف على الآثار السلبية للرؤية بعين الغير، خاصة عندما يتعلق الأمر بقضية الهوية والتاريخ والتراث وما يدخل تحتها. إنها رؤية عربية بعيون غربية، ضاعت معها الذات وسط زحمة البحث عن المواقع الإيدولوجية المغلفة بأقنعة الدفاع عن المعرفة والثقافات والهوية، فاشتغل مفكرونا بالتراث من زاوية أنه تركة الجماعة، ولا حق لأحد في احتكاره باسم الدفاع عنه أو النهوض به، فكثرت مذابح التراث بكثرة المناهج والتيارات، كل تيار بما لديهم فرحون.

وإذا كان البحث، في عمومه، يتصل بقضية مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي العربي، فإنه في أقسام كثيرة منه بحث في هذه القضية من داخل النظر في العلاقة الجدلية الموجودة بين الاشتغال بالتراث وبين

البحث في القضايا المرتبطة بإشكال النهضة، وما شابه ذلك من المسميات التي تعج بها الأدبيات الفكرية العربية، ولذلك نُقلت أزمة الهوية من جهة وأزمة النهضة من جهة أخرى إلى التراث في محاولة لفهم مجريات التاريخ السياسي والثقافي والمعرفي والإيدولوجي العربي.

لكن، وبدل العمل على تحقيق التواصل المطلوب مع الماضي، ومن ثمّ فهم التراث كما هو في تاريخه، لا كما ننظر إليه من داخل صراعاتنا الإيدولوجية؛ زدنا التراث أزمة القراءة الإيدولوجية التي مزقت أوصاله بدل جمعها، وحرفت نصوصه بدل تحقيقها وتصحيحها، وما كان ليقع ذلك لو التزم القارئ الحياد من جهة، وعلم أنه ـ في بداية الأمر ونهايته ـ يتعامل مع جزء من ذاته، بل ومع أصل تاريخه المعرفي والثقافي، وكيف يتحقق له ذلك وعلى قلبه طبعت ثقافة الغير كراهيته للجذور والأصول؟.

على هذه الخلفية العامة، يجدر بنا أن نسجل هنا أن التراث الذي تنشده الأمة في حاضرها ومستقبلها هو من النوع الذي يحمل بداخله عناصر حيويته وتجدده الدائم من جهة أولى، وأصول المعرفة العربية الإسلامية من جهة ثانية؛ الشيء الذي يمنحه إمكان الامتناع عن الذوبان في دوامة صراع الثقافات والحضارات لقدرته على المغالبة، أو على أقل تقدير، على الممانعة؛ إذ العلاقة به لا تتحدد على أساس الخلفية الإيدولوجية كما يذهب إلى ذلك الكثيرون، بقدر ما تتحدد على أساس الخلفية التاريخية والمعرفية؛ الشيء الذي يسمح للفكر العربي، راهناً ومستقبلاً، بإنتاج الموقف العلمي من التراث بدل الموقف الإيدولوجي منه.

إننا ـ في الختام ـ بمقدار حاجتنا الملحة إلى التراث، نحتاج ـ بشكل قوي ـ إلى إنتاج الطرق المنهجية الكفيلة بإعادة تجسير التواصل بيننا وبينه، وذلك بتأصيل الموجود من المناهج وتأسيس المفقود منها، فكفانا تبريراً لعجز الذات، وكفانا انسلاخاً عن هويتنا واللجوء إلى ثقافة الغير لننتظم

بداخلها في محاولة فاشلة لإعلان معاصرتنا وحداثة وعينا وانتمائنا للعصر.

فلا قدرة لنا على السير باتجاه المستقبل وضمان عزة النفس ما لم يتخلص وعينا، أولاً، من آفات الارتهان التي من أبرزها آفة ترسيخ الواقع المعيش الذي صنعته مخيلة الغرب الاستعماري، بإسهام الذين تربوا على يديه من المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، بدل العمل على تغييره وتصحيح مساره.

كما أنه لا قدرة لنا على السير إلى الأمام ما لم يتحقق تواصلنا مع الحاضر بالشكل المطلوب؛ ولا قدرة لنا على تحقيق هذه الخطوة الأساسية ما لم نؤسس فهمنا للأشياء انطلاقاً من الماضي، ولن يكون باستطاعتنا إنجاز ما سبق ما لم يترسخ بداخلنا الإيمان العميق بضرورة تصحيح العلاقة بالذات، حتى تعود إليها القابلية للإبداع بدل التلقي عن الغير فقط.

ولا يفوتنا في النهاية، ونحن نسجل مجموعة من الخلاصات الخاصة بالبحث في الإشكال العام لهذا البحث، أن نذكر أنه إذا كان الكثيرون ممن استشهدنا بنصوصهم في متن هذا البحث، يؤكدون صعوبة تحقيق الموضوعية في عملية القراءة، على اعتبار أن كل عودة إلى التراث هي بالضرورة عودة متحيزة، وأنه لا فائدة من إرهاق أنفسنا بهذه القضية كثيراً؛ لأن فهم نصوص السابقين لا يمكن أن يتم خارج همومنا المعاصرة، وأنه مهما تحدثنا عن أخلاق العلماء في باب القراءة، فإنه لن يكون بمقدور قرائه الانفصال عن عصرهم، لصعوبة الفصل بين الموقف من الحاضر والموقف من الماضي.

أقول: إذا كان الكثيرون يقولون بهذا الرأي؛ أفلا يمكننا ادعاء غيره، فنقول بإمكان القراءة الموضوعية للنصوص عامة، والنص التراثي خاصة، مهما كان حجم ضغوطات العصر وإكراهاته؟

قد لا أجانب الصواب إن اعترفت بصعوبة تحقيق هذا الطموح

المعرفي الكبير، وذلك لصعوبة فصل الذات الدارسة عن الموضوع المدروس؛ لكن، وعلى الرغم من ذلك أسمح لنفسي بأن نؤكد أن عملية صياغة منهج القراءة، الذي سيمكننا من تحقيق نسبة كبيرة من الموضوعية على الأقل، ممكنة داخل ثقافتنا العربية الإسلامية، وما نحتاجه في هذا الصدد هو العمل على تأصيل الصياغة بالعودة إلى المرجعية العليا التي نستند إليها؛ وأقصد بذلك أن بداخل القرآن الكريم العديد من القواعد الضرورية التي تؤسس للمنهج القويم، وتمنح الباحث إمكان التخلص من آفة التحيز؛ كما أن لنا في الدراسات الحديثية ـ خاصة ـ خير مثال على عمق الاستفادة من منهاج التعامل مع النصوص والأقوال والرجال.

وعلى هذا الأساس، نذهب إلى أن الدعوة إلى تأسيس منهاجية ذاتية بديلة قادرة على تخليص العقل العربي من آفات التقليد والتحيز، لا بد وأن تتأسس من داخل الخطاب القرآني الذي يتضمن العديد من مقدمات صناعة منهج التفكير والتعبير والتدبير؛ وصدق الله جلت قدرته حينما قال منبهاً ومعلماً: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

وعليه، فحاجة فكرنا لهذا الضرب من البحوث العلمية الرزينة تعد من أولى أولويات البحث العلمي؛ لأنها متصلة ـ أولاً وأخيراً ـ بإعادة بناء جهاز فهمنا للذات والغير والكون، على حد سواء؛ أما اعتماد مناهج الغير، بالشكل المشهود اليوم داخل الدراسات والأبحاث الخاصة بقراءة التراث، بل والمنافحة الصلبة والمستمرة عنها، ما هو في نهاية المطاف إلا تأكيد على الأطروحة الاستعمارية التي بها نُهبت الثروات واستعبد الإنسان وأكره على قبول الأمر الواقع؛ وهي أطروحة مركزية الفكر الغربي ودونية باقي ثقافات الشعوب التي اقتنعت ـ بما فيه الكفاية ـ بضرورة الربط بين الهوية والشخصية المستقلة من جهة، وبأن هذه الأخيرة لا أساس للحديث عنها بدون استحضار الأصل الذي يشكل المطلق والأرضية التي تمنح المرء القدرة على الإبصار الحقيقي الذي يتأسس بدوره على فهم ثلاثي الأبعاد:

الماضي بفهمه واستيعابه، والحاضر بالوقوف على تفاصيله، والمستقبل باستبصار آفاقه القريبة والبعيدة؛ من جهة ثانية.

هذا ما تيسر لي تقديمه في هذا البحث؛ فإن كنت قد هديت فيه إلى قدر من الصواب فمن الله ـ جلت قدرته ـ التوفيق والسداد، وإن كنت قد قصرت، فذلك مني، وهو مبلغ علمي واجتهادي؛ وأسأله ﷻ أحد أجري المجتهد، وأن يعلمنا ما ينفعنا وينفعنا بما علمنا، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

قائمة المصادر والمراجع

١ - **القرآن الكريم**: برواية ورش.

كتب الحديث

٢ - **سنن ابن ماجه**: لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، دار الحديث، القاهرة (ب.ت).

٣ - **سنن أبي داود**: لسليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت (ب.ت).

٤ - **سنن الترمذي**: لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي، دار الفكر - بيروت - ١٩٨٣م.

٥ - **صحيح البخاري**: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

٦ - **مسند الإمام أحمد بن حنبل**: دار الفكر، بيروت (ب.ت).

المعاجم اللغوية والقواميس

١ - **أساس البلاغة**: محمد بن عمر الزمخشري، دار المعرفة، بيروت (ب.ت).

٢ - **تاج العروس**: محمد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية - مصر - ١٣٠٦هـ.

٣ - **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية**: إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٧٩م.

٤ - **قاموس اللسانيات**: (عربي - فرنسي/ فرنسي - عربي)، مع مقدمة في علم المصطلح لعبد السلام المسدي الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٤م.

٥ ـ **القاموس المحيط**: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ.
٦ ـ **كتاب التعريفات**: علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان ـ بيروت، ١٩٧٨م.
٧ ـ **لسان العرب**: محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت (ب.ت).
٨ ـ **مختار الصحاح**: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧م.
٩ ـ **المعجم الفلسفي**: جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢م.
١٠ ـ **المعجم الوسيط** (ج٢): إبراهيم مصطفى وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت (ب.ت).
١١ ـ **المفردات في غريب القرآن**: الحسين بن محمد الأصبهاني، أعده للنشر محمد أحمد خلف الله مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة (ب.ت).
١٢ ـ **المورد**: (قاموس إنجليزي ـ عربي) وضع منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٥م.

المراجع العربية

حرف الألف

١ - **آثار محمد البشير الإبراهيمي**: محمد البشير الإبراهيمي، المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر (١/ ١٩٨٥) (٢/ ١٩٨٧).

٢ - **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**: فريد الأنصاري، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ١٩٩٧م.

٣ - **الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث**: أنيس المقدسي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٧م.

٤ - **الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي المعاصر**: محمد محمد حسين، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٢م.

٥ - **إحياء علوم الدين**: أبو حامد الغزالي، دار الرشاد الحديثة (ب.ت).

٦ - **الأدب للشعب**: سلامه موسى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦م.

٧ - **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية؟**: مهدي عامل، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨١م.

٨ - **أزمة المثقفين تجاه الإسلام في العصر الحديث**: محسن عبد الحميد، مكتبة أسامة بن زيد، الرباط، ١٩٨٥م.

٩ - **أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟**: عبد الله العروي، ترجمة ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٨م.

١٠ - **أسئلة الفكر العربي المعاصر**: عبد الإله بلقزيز، سلسلة المعرفة للجميع.

١١ - **الاستشراق: المعرفة - السلطة - الإنشاء**: إدوارد سعيد، نقله إلى العربية: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٤م.

١٢ - **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**: فهمي جدعان، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨م.
١٣ - **الإسلام في معركة الحضارة**: منير شفيق، دار البراق، تونس، ١٩٩١م.
١٤ - **الإسلام في مفترق الطرق**: محمد أسد - ترجمة: عمر فروخ دار الاعتصام، القاهرة (ب.ت).
١٥ - **الإسلام والوحدة الوطنية**: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩م.
١٦ - **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**: محمد عابد الجابري، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٩م.
١٧ - **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**: نصر حامد أبو زيد المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٢م.
١٨ - **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**: كمال عبد اللطيف وآخرون، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٧م.
١٩ - **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**: طارق البشري وآخرون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩٨م.
٢٠ - **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**: عبد الإله بلقزيز، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٢م.
٢١ - **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**: علي أومليل، دار التنوير العربي، بيروت، ١٩٨٥م.
٢٢ - **اغتيال العقل**: برهان غليون، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٧م.
٢٣ - **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**: عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرباط، ١٤١٩هـ.
٢٤ - **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**: خير الدين التونسي، تحقيق ودراسة: معن زيادة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨م.
٢٥ - **إنثربولوجيا الحداثة العربية**: محمد دكروب، معهد الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٢م.
٢٦ - **الأيام**: طه حسين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٩٢م.
٢٧ - **الإيدولوجيا العربية المعاصرة**: عبد الله العروي، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٩م.

٢٨ ـ **الإيدولوجيا والحداثة**: سعيد بن سعيد العلوي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٧م.

حرف الباء

٢٩ ـ **البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث**: سيد البحراوي، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٣م.

٣٠ ـ **بحثا عن التراث العربي**: رفعت سلام، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٩م.

٣١ ـ **البدائية**: آشلي مونتاغيو ـ ترجمة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٢م.

٣٢ ـ **بنية العقل العربي**: محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦م.

حرف التاء

٣٣ ـ **التأويل التاريخي ودور الفرد فيه**: إحسان سركيس، دار دمشق، دمشق (ب.ت).

٣٤ ـ **تاريخ الأدب العربي في العصر الحاضر**: إبراهيم علي أبو الخشب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م.

٣٥ ـ **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٦م.

٣٦ ـ **التثقيف الذاتي**: سلامه موسى، مطبعة التقدم، القاهرة (ب.ت).

٣٧ ـ **تجديد الفكر العربي**: زكي نجيب محمود، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٠م.

٣٨ ـ **تجديد المنهج في تقويم التراث**: طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٤م.

٣٩ ـ **تحديث العقل العربي**: حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م.

٤٠ ـ **تدهور الحضارة الغربية**: أسوالد اشبنجلر، ترجمة: أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت (ب.ت).

٤١ ـ **تراثنا كيف نعرفه؟**: حسين مروة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٥م.

٤٢ ـ **التراث والتجديد**: حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧م.
٤٣ ـ **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**: السيد يسن وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥م.
٤٤ ـ **التراث والثورة**: غالي شكري، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٦م.
٤٥ ـ **التراث والحداثة**: محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩١م.
٤٦ ـ **التراث والعمل السياسي**: فائز إسماعيل وآخرون المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط ١٩٨٤م.
٤٧ ـ **التراث والمعاصرة**: أكرم ضياء العمري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٠٦هـ.
٤٨ ـ **التراث والهوية**: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٧م.
٤٩ ـ **التربية الأخلاقية**: إميل دوركهايم، ترجمة: محمد بدوي مكتبة مصر (ب.ت).
٥٠ ـ **تربية سلامه موسى**: سلامه موسى، سلامه موسى للنشر والتوزيع، القاهرة (ب.ت).
٥١ ـ **تفسير روح البيان**: إسماعيل حقي البروسوي، دار الفكر، بيروت (ب.ت).
٥٢ ـ **تفسير القرآن الكريم**: الحافظ ابن كثير، ضبطه وكتب هوامشه: حسين بن إبراهيم زهران، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م.
٥٣ ـ **تفسير الكشاف من حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**: جار الله الزمخشري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٧٢م.
٥٤ ـ **تمهيد في علم الاجتماع**: توماس بيرتون بوتومور ـ وضع مقدمته بالعربية: محمد الجوهري دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م.
٥٥ ـ **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**: مصطفى عبد الرزاق، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٤٤م.

حرف الثاء

٥٦ ـ **الثابت والمتحول**: الأصول ـ أدونيس، دار العودة، بيروت ١٩٨٣م.

٥٧ ـ **الثابت والمتحول**: صدمة الحداثة، أدونيس، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩م.
٥٨ ـ **ثقافة الطفل العربي بين التغريب والأصالة**: مصطفى حجازي وآخرون، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ١٩٩٠م.
٥٩ ـ **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**: عبد الله إبراهيم، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ١٩٩٩م.
٦٠ ـ **ثقافتنا في ضوء التاريخ**: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٣م.
٦١ ـ **الثقافة والفكر في مواجهة التحدي**: عبد الكريم غلاب، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٧٩م.

حرف الجيم

٦٢ ـ **جامع البيان في تفسير القرآن**: محمد بن جرير الطبري، دار الحديث، القاهرة، ١٩٨٧م.

حرف الحاء

٦٣ ـ **الحداثة والتراث**: عبد المجيد بوقربة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣م.
٦٤ ـ **حصاد السنين**: زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩١م.
٦٥ ـ **الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**: نصر محمد عارف، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ١٤١٥هـ.
٦٦ ـ **حفريات الاستشراق**: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٩م.
٦٧ ـ **حكمة الغرب**: برتراند راسل ـ ترجمة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣م.
٦٨ ـ **حوارات من أجل المستقبل**: طه عبد الرحمٰن، منشورات الزمن، الرباط، ٢٠٠٠م.
٦٩ ـ **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين**: وضاح شرارة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠م.

حرف الخاء

٧٠ ـ **خطاب إلى العقل العربي**: فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٩٠م.

٧١ ـ **الخطاب العربي المعاصر**: محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨م.
٧٢ ـ **الخطاب النقدي عند طه حسين**: أحمد بوحسين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٥م.
٧٣ ـ **الخطيئة والتكفير**: عبد الله الغذامي، منشورات النادي الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٨٥م.

حرف الدال

٧٤ ـ **دراسات في الأدب العربي**: غوستاف فون غرونباوم، ترجمة: إحسان عباس وآخرون دار مكتبة الحياة ـ بيروت، ١٩٥٩م.
٧٥ ـ **دراسات في الإسلام**: حسين مروة وآخرون، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٠م.
٧٦ ـ **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**: (ندوة علمية)، منشورات معهد الدراسات المصطلحية، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، ١٩٩٦م.

حرف الراء

٧٧ ـ **ردود على أطروحات علمانية**: منير شفيق، دار البراق، تونس، ١٩٩٢م.
٧٨ ـ **رسائل ابن حزم الأندلسي**: ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.
٧٩ ـ **رسائل الكندي الفلسفية**: تحرير: محمد بن عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٨م.

حرف السين

٨٠ ـ **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م.
٨١ ـ **سلامة موسى وإشكالية النهضة**: كمال عبد اللطيف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٢م.
٨٢ ـ **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**: محمود إسماعيل، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٠م.
٨٣ ـ **السياسة**: أرسطو طاليس، ترجمة: أحمد لطفي السيد الهيئة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢م.

حرف الشين

٨٤ ـ **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر**: السيد يسن، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣م.

٨٥ ـ **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه**: أحمد بن حجر بن محمد مطبوعات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٣٩٣هـ.

حرف الصاد

٨٦ ـ **الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم**: يوسف القرضاوي، دار المعرفة، الدار البيضاء، ١٩٩١م.

٨٧ ـ **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**: فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥م.

٨٨ ـ **صيد الخاطر**: ابن الجوزي، ضبط وتحقيق: محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد (ب.ت).

حرف الطاء

٨٩ ـ **الطريق إلى الإسلام**: محمد أسد، ترجمة: عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١م.

حرف الظاء

٩٠ ـ **ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب**: محمد بنيس، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥م.

حرف العين

٩١ ـ **العربي والفكر التاريخي**: عبد الله العروي، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠م.

٩٢ ـ **عصر التنوير العربي**: فاروق أبو زيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧م.

٩٣ ـ **العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر**: عاطف العراقي، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٩٥م.

٩٤ ـ **العقل السياسي العربي**: محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩١م.

٩٥ ـ **علم الاجتماع ومدارسه**: مصطفى الخشاب، المكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٢٩م.

حرف الغين

٩٦ ـ **الغرب والعالم**: رايلي كافين، ترجمة: عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٦م.

حرف الفاء

٩٧ ـ **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**: أبو الوليد محمد بن محمد بن رشد ـ ضمن مجموعة «فلسفة ابن رشد»، صححه وراجعه وضبط أصوله: مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية التجارية، ١٩٦٨م.

٩٨ ـ **فقه التدين فهماً وتنزيلاً**: عبد المجيد النجار، الزيتونة للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

٩٩ ـ **الفكر الأخلاقي العربي**: نصوص من اختيار وتقديم، ماجد فخري، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٩م.

١٠٠ ـ **الفكر الإسلامي قراءة علمية**: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧م.

١٠١ ـ **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**: محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠م.

١٠٢ ـ **الفكر العربي**: محمد أركون، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٥م.

١٠٣ ـ **الفكر العربي الحديث**: رئيف خوري، دار المكشوف، بيروت، ١٩٤٣م.

١٠٤ ـ **الفكر العربي في عصر النهضة**: ألبرت حوراني، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٧م.

١٠٥ ـ **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**: دي لاسي، ترجمة: إسماعيل البيطار دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

١٠٦ ـ **فلسفة الحركة الوطنية التحررية**: نسيب نمر، دار الرائد العربي، بيروت، (ب.ت).

١٠٧ - **الفلسفة في معركة الإيدولوجيا**: ناصيف نصار، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠م.

١٠٨ - **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**: سلمان البدور وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥م.

١٠٩ - **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: طه عبد الرحمٰن، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ١٩٨٧م.

١١٠ - **في البدء كانت السياسة**: عبد المجيد الصغير، منشورات سلسلة المعرفة للجميع، الرباط، ١٩٩٩م.

١١١ - **في السجال الفكري الراهن**: طيب تزيني، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٨٩م.

١١٢ - **في الفكر الغربي المعاصر**: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢م.

١١٣ - **في فكرنا المعاصر**: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣م.

١١٤ - **في مصادر التراث السياسي الإسلامي**: نصر محمد عارف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ١٩٩٤م.

١١٥ - **في معركة الحضارة**: قسطنطين زريق، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١م.

حرف القاف

١١٦ - **قراءة التراث النقدي**: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢م.

١١٧ - **القرآن والدراسة المصطلحية**: الشاهد البوشيخي، (ب.د)، ٢٠٠٢م.

١١٨ - **قضايا وشهادات**: سعد الله ونوس، مؤسسة عيبال، قبرص، ١٩٩٠م.

١١٩ - **قضايا علم الاجتماع**: ج. أوسيبوف، ترجمة: سمير نعيم وأحمد فرج، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م.

١٢٠ - **قواعد المنهج في علم الاجتماع**: إميل دوركهايم، ترجمة: محمود قاسم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨م.

حرف الكاف

١٢١ - **الكلمات والأشياء**: ميشيل فوكو، ترجمة: مطاع صفدي وآخرين، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠م.

حرف اللام

١٢٢ ـ **لعبة المعنى: فصول في نقد الإنسان**: علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩١م.

١٢٣ ـ **الليبرالية في الفكر العربي**: حسين معلوم، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ١٩٩٢م.

حرف الميم

١٢٤ ـ **المؤلفات الكاملة**: إسماعيل أدهم، تحرير وتقديم: أحمد إبراهيم الهواري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦م.

١٢٥ ـ **ما هي النهضة؟**: سلامه موسى، سلامه موسى للنشر والتوزيع، القاهرة (ب.ت).

١٢٦ ـ **ما هي النهضة ومختارات أخرى**: سلامه موسى، موفم للنشر، الجزائر، ١٩٨٧م.

١٢٧ ـ **المثقفون في الحضارة العربية**: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥م.

١٢٨ ـ **مجابهة الغزو الإمبريالي الصهيوني للمشرق العربي**: ضاهر مسعود، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ١٩٨٩م.

١٢٩ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م.

١٣٠ ـ **المجموعة الكاملة**: طه حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

١٣١ ـ **محنة التراث الآخر: النزعات العقلانية في الموروث الإمامي**: هاني إدريس، الغدير للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٨م.

١٣٢ ـ **مداخلات**: علي حرب، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥م.

١٣٣ ـ **المدخل**: علي جمعة محمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦م.

١٣٤ ـ **مدخل إلى إسلامية المعرفة**: عماد الدين خليل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ١٩٩١م.

١٣٥ ـ **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**: جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣م.

١٣٦ ـ **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**: محسن عبد الحميد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٠٤هـ.
١٣٧ ـ **المرأة الجديدة**: قاسم أمين، مطبوعات مؤتمر (مئة عام على تحرير المرأة العربية)، تحرير: زينب الخضيري (ب.ت)، (ت.د).
١٣٨ ـ **المرايا المتجاورة**: جابر عصفور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م.
١٣٩ ـ **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات**: عبد الله إبراهيم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٧م.
١٤٠ ـ **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**: برهان غليون، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩م.
١٤١ ـ **مسألة الهوية.. العروبة.. الإسلام والغرب**: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥م.
١٤٢ ـ **المستصفى**: أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧م.
١٤٣ ـ **مستقبل الثقافة في مصر**: طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م.
١٤٤ ـ **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**: طيب تزيني، دار دمشق، دمشق، ط٥.
١٤٥ ـ **مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية**: الشاهد البوشيخي (ب.د)، ٢٠٠٢م.
١٤٦ ـ **مشكلة الثقافة في الوطن الإسلامي**: طيب بوعزة، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ١٩٩٢م.
١٤٧ ـ **مصطلحات النقد العربي عند الشعراء الجاهليين والإسلاميين**: الشاهد البوشيخي، دار القلم، الكويت، ١٩٩٣م.
١٤٨ ـ **مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين**: الشاهد البوشيخي، دار القلم، الكويت، ١٩٩٥م.
١٤٩ ـ **المصطلح الفلسفي عند العرب**: دراسة وتحقيق وتعليق: عبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩١م.
١٥٠ ـ **معالم في الطريق**: سيد قطب، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٣م.
١٥١ ـ **معهم حيث هم**: سالم حميش، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٨م.

١٥٢ ـ **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**: كمال عبد اللطيف، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢م.
١٥٣ ـ **مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف**: فريدة زمرد، منشورات معهد الدراسات المصطلحية، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، ٢٠٠١م.
١٥٤ ـ **مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي**: جابر عصفور، المركز العربي للثقافة والعلوم، ١٩٨٢م.
١٥٥ ـ **مقالات ممنوعة**: سلامه موسى، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٠م.
١٥٦ ـ **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**: مهدي عامل، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٠م.
١٥٧ ـ **المقدمة**: عبد الرحمٰن بن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.
١٥٨ ـ **مقدمة في علم الاستغراب**: حسن حنفي، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م.
١٥٩ ـ **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**: محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٧٧م.
١٦٠ ـ **من التراث إلى الثورة**: طيب تزيني، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٦م.
١٦١ ـ **المنطق الوضعي**: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥١م.
١٦٢ ـ **من العقيدة إلى الثورة ج١**: طيب تزيني، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٨م.
١٦٣ ـ **من قضايا البعث الحضاري**: عون الشريف قاسم (ب.د)، الخرطوم، ١٩٧١م.
١٦٤ ـ **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**: عبد الحليم بن تيمية، دار الفكر، بيروت (ب.ت).
١٦٥ ـ **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**: محمد أمزيان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ١٩٩١م.
١٦٦ ـ **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**: محمد عابد الجابري وآخرون دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٦م.
١٦٧ ـ **منهجية في النقد: مدخل إلى تاريخ الفكر**: أفرام البعلبكي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٤م.

١٦٨ ـ **من هنا نبدأ**: خالد محمد خالد، مكتبة وهبة، ١٩٥٠م.
١٦٩ ـ **الموافقات**: أبو إسحاق الشاطبي، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ١٤١٧هـ.
١٧٠ ـ **الموضوعية في العلوم الإنسانية**: صلاح قنصوه، دار الثقافة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م.

حرف النون

١٧١ ـ **نحن والتراث**: محمد عابد الجابري، المركزي الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٣م.
١٧٢ ـ **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**: توفيق سلوم، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٨٨م.
١٧٣ ـ **نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي**: (ندوة علمية)، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومعهد الدراسات المصطلحية، فيرجينيا ٢٠٠٠م.
١٧٤ ـ **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**: حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٧٨م، ط٥: ١٩٨٥م.
١٧٥ ـ **النص ـ السلطة ـ الحقيقة**: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٥م.
١٧٦ ـ **نظرات في المصطلح والمنهج**: الشاهد البوشيخي، (ب.د)، ٢٠٠٢م.
١٧٧ ـ **نظرة جديدة للتراث**: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩م.
١٧٨ ـ **نظريات التنمية السياسية**: نصر محمد عارف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ١٩٩٢م.
١٧٩ ـ **نظرية التراث**: فهمي جدعان، دار الشروق، عمان، ١٩٨٥م.
١٨٠ ـ **نظرية العقل**: جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩م.
١٨١ ـ **نقد الحقيقة**: علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٣م.
١٨٢ ـ **نقد العقل أم عقل التوافق؟**: كمال عبد اللطيف، منشورات وكالة شراع، طنجة، ١٩٩٩م.

١٨٣ ـ **نقد علم الاجتماع البورجوازي المعاصر**: س.س. بوفوف، ترجمة: نزار عيون السود، دار دمشق، دمشق، ١٩٧٤م.
١٨٤ ـ **النقد المزدوج**: عبد الكبير الخطيبي، ترجمة: مجموعة من الباحثين، دار العودة، بيروت (ب.ت).
١٨٥ ـ **نقد النص**: علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٣م.
١٨٦ ـ **نقض أوهام المادية الجدلية**: محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦م.
١٨٧ ـ **النهضة العربية والنهضة اليابانية**: مسعود ضاهر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٩م.
١٨٨ ـ **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**: غالي شكري، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨م.

حرف الهاء

١٨٩ ـ **الهزيمة والإيدولوجيا المهزومة**: ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩م.
١٩٠ ـ **هوامش على دفتر التنوير**: جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤م.

حرف الواو

١٩١ ـ **وثائق ثورة يوليو**: جمال عبد الناصر، موفم للنشر، الجزائر، ١٩٨٨م.
١٩٢ ـ **وجهة نظر**: محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٢م.
١٩٣ ـ **الوعي الذاتي**: برهان غليون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢م.

حرف الياء

١٩٤ ـ **اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية**: حسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة (ب.ت).
١٩٥ ـ **اليوم والغد**: سلامه موسى، نشر إلياس أنطوان إلياس، القاهرة، (ب،ت).

المراجع باللغة الفرنسية

1 - L'archéologie du Savoir: Michel Foucault Gallimard, 1969.
2 - L'avenir de la société humaine: E. Modrjinskaia et autres traduction: jean champenois - édition du progress Moscou - 1973.
3 - Cours de philosophie, la logique et le morale - tome2: J.Picard et G.Pascal.
4 - Les Deux Etats: Pouvoir et Société en terre de l'Islam: Bertrand Badie - Fayard - paris 1986.
5 - Dictionnaire de Didactique des langues: R. Falisson et De.Coste edition Hachette, 1976.
6 - Education et Sociologie: Emille Durkheim Presse Universitaires de France, 1980.
7 - Eléments de Linguistiques générale: André Martinet Armond colin - Paris - 1984.
8 - Les Etapes de la Pensée Sociologique: Raymon Aron edition Gallimard, 1967.
9 - L'Islam: hier - demain: M. Arkoun et Autres edition Buchet\Chstel- Paris, 1978.
10 - Méthode et Intuition chez Auguste Comte: Pierre Ducassé Librairie Félix Alcan - Paris, 1939.
11 - Méthodes des sciences socials: M.Grawitz Dalloz - Paris, 1976.

فهرس الدوريات والمجلات

٢١ ـ الفكر العربي المعاصر	٥٦ ـ ١٩٨٨/٥٧
٢٢ ـ فكر ونقد	١٩٩٩/١٨
٢٣ ـ الكلمة	١٩٩٨/٢٠
٢٤ ـ المجتمع	١٩٨٨/٨٧٢
٢٥ ـ المجتمع	١٩٨٩/٩٠٣
٢٦ ـ المدى	١٩٩٩/٢٥
٢٧ ـ المستقبل العربي	١٩٨٨/٨٣
٢٨ ـ المستقبل العربي	١٩٩٣/١٦٧
٢٩ ـ المستقبل العربي	١٩٩٣/١٦٩
٣٠ ـ المسلم العاصر	١٩٩٧/١٠
٣١ ـ المعرفة	١٩٨٠/٢١٦
٣٣ ـ منار الإسلام	٢ السنة ١٥
٣٤ ـ المناظرة	١٩٩٣/٦
٣٥ ـ المنعطف	١٩٩٥/١٠
٣٦ ـ الموافقات	١٩٩٣/٢
٣٧ ـ مواقف	١٩٧٨/٣٣
٣٨ ـ المورد	م٧/ عدد٢
٣٩ ـ موقف	١٩٨١/١٤٠
٤٠ ـ الناقد	١٩٨٩/٩
٤١ ـ نزوى	١٩٩٩/١٨
٤٢ ـ الهدى (المغربية)	٢٨ ـ ١٩٩٣/٢٩
٤٣ ـ الوحدة	١٩٨٥/٥
٤٤ ـ الوحدة	١٩٨٥/٦
٤٥ ـ الوحدة	١٩٨٥/١٣
٤٦ ـ الوحدة	١٩٨٥/١٤
٤٧ ـ الوحدة	١٩٨٦/٢٠
٤٨ ـ الوحدة	٢٦ ـ ١٩٨٦/٢٧
٤٩ ـ الوحدة	٣١ ـ ١٩٨٧/٣٢
٥٠ ـ الوحدة	١٩٨٧/٣٦/٣٥
٥١ ـ الوحدة	١٩٨٨/٥١

٥٢ ـ الوحدة	١٩٨٩/٥٢
٥٣ ـ الوحدة	١٩٨٩/٥٣
٥٤ ـ الوحدة	٦١ ـ ١٩٨٩/٦٢
٥٥ ـ الوحدة	١٩٩١/٨١
٥٦ ـ الوحدة	١٩٩١/٥٨
٥٧ ـ الوحدة	١٩٩٢/٩٢
٥٨ ـ الوحدة	١٩٩٢/٩٨
٥٩ ـ الوحدة	١٩٩٣/١٠٠

فهرس الجرائد

أنوال	عدد ٣ فبراير ١٩٩٣
الصحوة	عدد ١٤١٦/٤٧
العلم (الملحق الثقافي)	عدد ٧٥٣
المحجة	عدد ١٤٢١/١٤٣هـ
المحجة	عدد ١٤٢١/١٤٦هـ

فهرس المحتوى

الموضوع	الصفحة